Weihnacht, 1935

Bonj.

22. 11. 1935

John H. Taylor.
Boston.
April, 1932.

SCHRIFTEN ZUR ANGEWANDTEN SEELENKUNDE
HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. SIGM. FREUD
FÜNFTES HEFT

DER MYTHUS VON DER GEBURT DES HELDEN

VERSUCH EINER PSYCHOLOGISCHEN MYTHENDEUTUNG

VON

DR. OTTO RANK

ZWEITE, WESENTLICH ERWEITERTE AUFLAGE

LEIPZIG UND WIEN
FRANZ DEUTICKE
1922

Verlags-Nr. 2742

Sadger, Dr. J., **Die Lehre von den Geschlechtsverirrungen (Psychopathia sexualis) auf psychoanalytischer Grundlage.** Preis brosch. M 105·—, in Halbleinen geb. M 130·—.

Bleuler, Prof. Dr. E., **Die Psychoanalyse Freuds.** Verteidigung und kritische Bemerkungen. Preis M 13·—.

Braun, Prof. Dr. L., **Herz und Psyche in ihren Wirkungen aufeinander.** Preis M 30·—.

Breuer, Dr. … **Hysterie.** Dritte …

Ferenczi, D… …analytische Studie… Hälfte des Jahrbu… …orschungen zu hab…

Freud, Prof. … **…ie.** Fünfte, unverä…

Freud, Prof. … **…osenlehre.** I. Sa… …eis M 30·—. II. … III. …

Freud, Prof. … …echste Aufl.

Freud, Prof… **…zum Unbewu…** …75·—.

Freud, Prof… **…. Jensens „Grad…** …eft.) Zweite Auflag…

Freud, Prof… **…nardo da Vinci.** …t.) Zweite Auflag…

Jahrbuch … …che Forschun… …Zürich und Prof. … …ng, Privatdozent …

I.	Ba…					
I.	„	2.	„	1909.	„	M 35·—.
II.	„	1.	„	1910.	„	M 40·—.
II.	„	2.	„	1910.	„	M 40·—.
III.	„	1.	„	1911.	„	M 50·—.
III.	„	2.	„	1912.	„	M 40·—.
IV.	„	1.	„	1912.	„	M 70·—.
IV.	„	2.	„	1912.	„	M 20·—.
V.	„	1.	„	1913.	„	M 60·—.
V.	„	2.	„	1913.	„	M 40·—.

BOSTON
PSYCHOANALYTIC
INSTITUTE

★

GIFT OF:

John H. Taylor

SCHRIFTEN ZUR ANGEWANDTEN SEELENKUNDE
HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. SIGM. FREUD
FÜNFTES HEFT

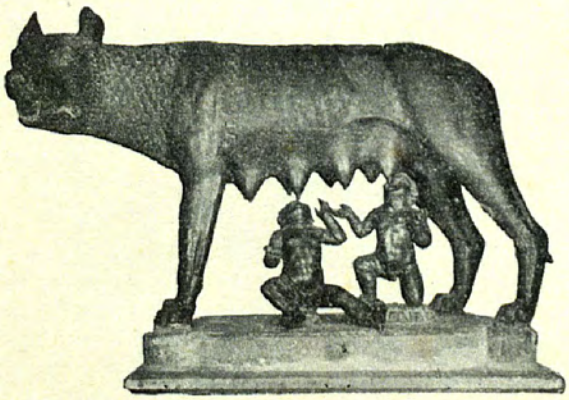
DER MYTHUS VON DER GEBURT DES HELDEN

VERSUCH EINER PSYCHOLOGISCHEN MYTHENDEUTUNG

VON

DR. OTTO RANK

ZWEITE, WESENTLICH ERWEITERTE AUFLAGE



LEIPZIG UND WIEN
FRANZ DEUTICKE
1922

VORZUGSAUSGABE

(85 Exemplare)

EXEMPLAR NO. 28

INTERNATIONAL
PSYCHOANALYTIC
UNIVERSITY

DIE PSYCHOANALYTISCHE HOCHSCHULE IN BERLIN

Verlags-Nr. 2742.

Buchdruckerei Carl Fromme, G. m. b. H., Wien V.

Vorbemerkung zur ersten Auflage.

Die vorliegende Untersuchung verdankt ihre Entstehung einer Anregung Professor Freuds, dem ich mich dafür, sowie für seine weitere Unterstützung und stetige Teilnahme an dem Fortschreiten der Arbeit auch vor der Öffentlichkeit zu danken verpflichtet fühle.

Wien, Weihnachten 1908.

Der Verfasser.

Zur zweiten Auflage.

In dem langen Zeitraum seit dem ersten Erscheinen dieser Arbeit hat die in steter Weiterentwicklung begriffene psychoanalytische Lehre gewaltige Fortschritte gemacht, deren Würdigung in bezug auf unser Thema nach zwei Richtungen geboten erscheint.

Einmal hat sich dieser erste Versuch einer wirklich psychologischen Mythendeutung selbst als vollberechtigt und für das Verständnis weiterer Zusammenhänge aufschlußreich erwiesen, und ist, als gesicherter Besitz unseres Wissens vom menschlichen Seelenleben, die Grundlage weiterer ähnlich gerichteter Arbeiten — besonders des Verfassers — geworden.

Anderseits hat aber auch für einige Motive und Probleme, die seinerzeit keine volle Aufklärung finden konnten, unser seitheriger Zuwachs — sowohl an psychoanalytischen Erkenntnissen wie an mythologischem und folkloristischem Material — Lösungen gebracht, die sich dem Rahmen der unveränderten Grundauffassung so gut einfügen, daß es nicht überflüssig scheint, hier besonders auf sie aufmerksam zu machen.

Vornehmlich ein neuer Gesichtspunkt ist es, der besondere Bedeutung beansprucht, weil er ein Hauptmotiv des Heldenmythus restlos verständlich macht: nämlich der Totemismus, dessen psychoanalytische Aufklärung durch Freud das seinerzeit wenig verstandene Motiv der „hilfreichen Tiere" als den „Familienroman" des Urzeitmenschen erkennen läßt (S. 116 ff.).

Im Zusammenhang damit sei gleich hervorgehoben, daß wir eben gerade auch durch die analytische Erforschung völkerpsychologischer Erscheinungen, wie sie Freud in „Totem und

Tabu" (1913) angebahnt hat, das urgeschichtliche und kollektive Moment besser verstehen gelernt haben. In diesem Sinne wurden neben dem individuellen und phantastischen Element in der Mythenbildung die realen und kulturellen Faktoren mehr als früher berücksichtigt (siehe S. 118 ff.). Zu diesem Zwecke mußte aber auch außer dem rein mythologischen Material volkskundliches — sowohl der Natur- als auch der Kulturvölker — herangezogen werden, wie beispielsweise bei der Deutung des Rettungsmotivs in der Mosessage die primitiven Bräuche der Kindesaussetzung, respektive der Scheinaussetzung (S. 129 ff.), oder beim Nachweis der Geburtssymbolik der Volksaberglaube, der die menschliche „Nachgeburt" betrifft (S. 102 f.).

Neben diesen und ähnlichen Ergänzungen nach der kulturhistorischen Seite hat aber auch der Stoff eine Vertiefung und Erweiterung im eigentlich psychologischen Sinne erfahren. Der Kern des Aussetzungsmythus, die Geburt aus dem Wasser, hat durch ausführliche Mitteilung der sogenannten „Geburtsträume" (S. 88 bis 96), des Kinderglaubens der Erwachsenen (S. 97 bis 101) und der Symbolik der antiken Welt (S. 101 ff.) eine so breite Basis gewonnen, daß sie sich für ein weiteres Stück psychologischer Mythendeutung als tragfähig erwies.

Vor allem die an das Rettungsmotiv anknüpfende Sintflutsage (S. 134 f.) mit ihren Fortbildungen (Verschlingungsmythe) und Ausläufern (Glücksmärchen, S. 138 f), auf die in der ersten Auflage bloß hingedeutet war, ist hier in den gebührenden Znsammenhang gestellt, wenngleich dadurch vielleicht die Kontinuität des Hauptthemas leidet.

Endlich sind auch die individual-psychologischen Streiflichter am Schluß der Arbeit etwas stärker aufgesetzt und durch Hinweis auf die den Familienroman ergänzende Rettungsphantasie klarer gemacht worden (S. 158).

Das eigentliche Material der Heldenmythen selbst wurde nur um wenige Zusätze vermehrt, von denen hier besonders auf Dionysos (S. 30), Kullerwo, diesen interessanten Vorläufer Hamlets (S. 48), Trakhan (S. 50) und Tristan (S. 70) hinge-

wiesen sei; auch auf die Ergänzungen zu Sargon (S. 16) und Moses (S. 19) sei noch aufmerksam gemacht.

Die vor dreizehn Jahren publizierte Arbeit des Verfassers erschien im Jahre 1913 im „Journal of Nervous and Mental Disease" in erweiterter und verbesserter Form in englischer Sprache, übersetzt von den Doktoren Robbins und Jelliffe (Buchausgabe in „Nervous and Mental Disease Monograph Series", Nr. 18, New-York 1914).

Im Frühjahr 1915 plante Herr Professor M. Levi-Bianchini (Salerno) eine italienische Übersetzung, die jedoch infolge der Kriegsverhältnisse erst kürzlich herausgegeben werden konnte („Biblioteca Psicoanalitica Italiana", Nr. 4, Nocera Inferiore, 1921); ihr liegt der gleiche Text wie der amerikanischen Ausgabe zugrunde.

So recht im Gegensatz zu diesem äußeren Erfolg der Arbeit muß konstatiert werden, daß die eigentliche Fachwissenschaft, der sie dienen sollte, ihr bisher ziemlich verständnislos gegenübergestanden hat. Wenigstens ist dem Verfasser keine Stimme bekannt geworden, die das Gegenteil bewiesen hätte. Vielmehr ist an den wenigen Stellen, wo sich in der offiziellen Wissenschaft eine Annäherung an die hier dargelegten Gesichtspunkte zeigt, eine Vorsicht bemerkbar, die von einer sonderbaren Auffassung wissenschaftlicher Forschung zeugt, deren Aussterben wir geduldig abwarten können.

Und so möge es denn nicht als Anmaßung ausgelegt werden, wenn die Leser, die an einer Weiterverfolgung der in dieser Arbeit dargelegten Ideen interessiert sind, auf die seither erschienenen mythologischen Publikationen des Verfassers, insbesondere auf: „Die Lohengrinsage" (1913), „Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage" (1912) und Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung" (1919) hingewiesen werden.

Mödling, im Sommer 1921.

Dr. Otto Rank.

I.

Fast alle bedeutenden Kulturvölker, wie die Babylonier, Ägypter, Israeliten, Inder, Iranier, Perser, Griechen, Römer Germanen und andere, haben uns Überlieferungen hinterlassen, in denen sie frühzeitig ihre Helden, sagenhaften Könige und Fürsten, Religionsstifter, Dynastie-, Reichs- und Städtegründer kurz ihre Nationalheroen, in zahlreichen Dichtungen und Sagen verherrlichen. Besonders die Geburts- und Jugendgeschichte dieser Übermenschen erscheint mit phantastischen Zügen ausgestattet, deren verblüffende Ähnlichkeit, ja teilweise wörtliche Übereinstimmung bei verschiedenen, weit getrennt und völlig unabhängig voneinander lebenden Völkern längst bekannt und vielen Forschern aufgefallen ist.

Die Frage nach dem Grunde solcher weitgehenden Analogien in den wesentlichen Grundzügen der mythischen Erzählungen, die durch die Übereinstimmung gewisser Details und durch deren Auftreten in fast allen Mythengruppen noch rätselhafter erscheinen, ist ein Hauptproblem der Mythenforschung geworden und auch noch bis heute Problem geblieben. Die mythologischen Theorien, die es unternommen haben, eine Erklärung dieser auffälligen Erscheinung zu geben, lassen sich im großen nach drei Hauptgesichtspunkten gruppieren[1]):

1. Die von Adolf Bastian (Das Beständige in den Menschenrassen und die Spielweise ihrer Veränderlichkeit, Berlin 1868) aufgestellte „Völkeridee", eine Theorie der Ele-

[1]) Eine kurze und ziemlich vollständige Übersicht über die allgemeinen Theorien der Mythologie und ihre Hauptvertreter findet man in Wundts Völkerpsychologie, Bd. II, Mythus und Religion, Teil I (Leipzig 1905), S. 527 uff.

mentargedanken, wonach die Übereinstimmung der Mythen aus der gleichförmigen Anlage des Menschengeistes und der zu allen Zeiten und an allen Orten innerhalb gewisser Grenzen gleichen Art seiner Betätigung notwendig folge; eine Anschauungsweise, die Adolf Bauer (Die Kyrossage und Verwandtes, in den Sitzungsber. der Wiener Akademie d. Wiss., Bd. 100, 1882, S. 495 u. ff.) zur Erklärung der weiten Verbreitung unseres Heldenmythus nachdrücklich geltend gemacht hat;

2. das zuerst von Th. Benfey (Pantschatantra, 2 Bde., 1859) für die weitverbreiteten Parallelformen der Märchen aufgestellte Erklärungsprinzip der Urgemeinschaft, wonach die Märchen, an einem begünstigten Punkte der Erde (in Indien) entstanden, zunächst von den urverwandten (also den indogermanischen) Völkern aufgenommen, mit Beibehaltung der gemeinsamen Urzüge weiterentwickelt und in letzter Linie über die ganze Erde ausgestrahlt sein sollen. Die Anwendung dieser Erklärungsweise auf die weite Verbreitung der Heldenmythen hat Rudolf Schubert (Herodots Darstellung der Cyrussage, Breslau 1890) durchgeführt;

3. die moderne Theorie der Wanderung oder Entlehnung, nach der die einzelnen Mythen von bestimmten Völkern (vornehmlich von den Babyloniern) ausgehen und durch mündliche Überlieferung (Handelsverkehr etc.) oder literarische Beeinflussung von anderen Völkern aufgenommen werden sollen (man vgl. Eduard Stucken: Astralmythen, Leipzig 1896 bis 1907; besonders Teil V: Mose, und Heinrich Leßmann: Die Kyrossage in Europa; wissensch. Beil. z. Jahresbericht d. städt. Realschule zu Charlottenburg, Ostern 1906).

Es läßt sich leicht zeigen, daß die moderne Theorie der Wanderung und Entlehnung nur eine unter dem Einfluß unvereinbaren Materials erfolgte Modifizierung der Benfeyschen Theorie ist. Ausgebreitete Untersuchungen neuerer Forscher haben es nahegelegt, daß eher Babylonien nicht Indien als die Urheimat der Mythen angesehen werden könne[1]), und daß die

[1]) „Sobald einmal alle Übereinstimmungen als Übertragungen gedeutet werden, wird man jeweils in das Gebiet, dessen Kultur als die ältere gilt,

mythischen Erzählungen übrigens auch nicht von einem Punkt ausgestrahlt, vielmehr kreuz und quer über die ganze bewohnte Erde gewandert sein dürften. Während also der Gedanke der Abhängigkeit mythischer Gebilde voneinander, ein Gedanke, den Braun[1]) als „Grundgesetz der menschlichen Geistesnatur" dahin verallgemeinerte, daß „nie etwas erfunden werde, solange man kopieren könne", derart in den Vordergrund gerückt wurde, schien dagegen die vor mehr als 25 Jahren von Bauer nachdrücklich vertretene Theorie der Elementargedanken in Verfall zu geraten. Nicht nur Schubert, wie es scheint ein persönlicher Gegner Bauers, sondern auch die modernsten Forscher, wie namentlich Winckler und Stucken, lehnen sie bedingungslos ab und halten an der Wanderung und Entlehnung fest. Mag sich nun diese auch in vielen Fällen nachweisen lassen, so muß man sich, wo das nicht gelingt, entschließen, auch andere Gesichtspunkte gelten zu lassen und darf sich den Weg weiterer Forschung nicht durch den in gewissem Sinne unwissenschaftlichen Standpunkt des sonst so verdienstvollen Winckler versperren, der meint: „Wenn wir Menschen und ihre Erzeugnisse, die sich genau entsprechen, an weit auseinander liegenden Punkten der Welt finden, so müssen wir daraus schließen, daß sie dorthin gewandert sind. Ob wir wissen wie und wann, kommt für die Annahme der Tatsache selbst nicht in Betracht"[2]).

Wir können vor allem den scharfen Gegensatz zwischen den verschiedenen Theorien und ihren Vertretern durchaus nicht anerkennen, da neben der Elementargedankentheorie die Gesichtspunkte des gemeinsamen Urbesitzes und der Wanderung Raum haben. Im übrigen lautet ja das Problem in letzter Linie

den Ursprung der mythologischen Vorstellungen verlegen. Diese Ansicht führt daher leicht zur allgemeinen Wanderhypothese" (Wundt, l. c., S. 509, Anmerkung).

[1]) Naturgesch. d. Sage. Rückführung aller religiösen Ideen, Sagen, Systeme auf ihren gemeinsamen Stammbaum und ihre letzte Wurzel. 2 Bde., München 1864—1865.

[2]) „Die babylonische Geisteskultur in ihren Beziehungen zur Kulturentwicklung der Menschheit" (Bd. 15 der Sammlung: Wissenschaft u. Bildung), Leipzig 1907, S. 47.

nicht, woher und auf welche Weise der Stoff zu einem bestimmten Volke gekommen sein mag, sondern woher er überhaupt stammt. Durch die genannten Theorien könnte nur die Mannigfaltigkeit und Verbreitung, nicht aber die Herkunft des Mythus erklärt werden. Wie sehr sich selbst Schubert, der erbittertste Gegner von Bauers Auffassung, dieser Einsicht nicht verschließen kann, zeigen Grundprinzip und Resultat seiner Schrift: daß nämlich alle diese mannigfachen Sagen auf ein einziges uraltes Vorbild zurückgingen. Vom Ursprung dieses Vorbildes weiß er allerdings nichts zu sagen. Ebenso neigt aber auch Bauer, der auf Schuberts Ausführungen scharf replizierte[1]), dieser vermittelnden Auffassung zu, wenn er wiederholt darauf hinweist, daß man trotz der mehrfachen Entstehung unabhängiger Erzählungen auch der weitgehenden und vielverzweigten Entlehnung sowie der ursprünglichen Gemeinsamkeit der Vorstellungen bei verwandten Völkern ihr Recht lassen müsse. Neben diesen Zeugnissen der Historiker hat auch ein Vertreter der modernen Mythologie, Heinrich Leßmann, in einer programmatischen Schrift: Aufgaben und Ziele der vergleichenden Mythenforschung (Mytholog. Bibl., Bd. I, Heft 4, Leipzig 1908) diesen vermittelnden Standpunkt, jedoch mit strengem Ausschluß der Annahme von Elementargedanken, eingenommen, indem er anerkennt, daß Urverwandtschaft und Entlehnung einander nicht ausschlössen. Von ethnologischer Seite ist das gemäßigte Urteil des frühverstorbenen Amerikanisten Ehrenreich[2]) bemerkenswert, der „Wanderung, Entlehnung und selbständige Entstehung an sich gleichberechtigt und von jeher nebeneinander wirksam" erklärt. Neuestens hat auch Frazer[3]), gerade mit Beziehung auf den uns hier beschäftigenden Mythenkreis, seine auf reiches Material gegründete Ansicht über dieses Problem dahin zusammengefaßt, daß er Entlehnung (Nachbildung) für ebensogut möglich halte wie

[1]) Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 1891, S. 161 u. ff. Schuberts Erwiderung steht ebenda, S. 574 u. ff.

[2]) „Die allgemeine Mythologie und ihre ethnol. Grundlagen." Leipzig 1910, S. 265. (Mythol. Bibl. IV, 1.)

[3]) The Folk-Lore in the Old Testament. London 1919.

unabhängige Herkunft einer gemeinsamen Wurzel der Volksphantasie (popular imagination). Er enthält sich jeder Entscheidung, verweist aber darauf, daß beispielsweise die indischen Parallelen, bei denen man schwerlich eine Kenntnis der semitischen Quellen voraussetzen könne, doch mehr für die unabhängige Entstehung zu sprechen scheinen.

Eine endgültige Entscheidung in dieser Frage, soweit sie überhaupt anzustreben oder zu finden ist, kann unseres Erachtens nur die Psychologie auf Grund des Materials bringen, das Mythologen, Ethnologen und Historiker ihr liefern, deren völlige psychologische Unorientiertheit ihren Forschungen nur zum Vorteil gereichen könnte, wenn sie sich kein abschließendes Urteil anmaßten. Die psychologische Klärung des Problems hat Wundt angebahnt, der, für kompliziertere Motivübereinstimmungen die Wanderung zugestehend, meint: „Für das Bild des mythologischen Denkens der primitiven Völker ist aber die Frage solcher vereinzelter Beimengungen relativ unerheblicher, weil doch nur das dauernd festgehalten werden kann, was ihrer eigenen Stufe mythologischen Denkens entspricht." (S. 62.) „Würden doch jene leisen Erinnerungen an vorausgegangene Erzählungen schwerlich ausreichen, den gleichen Stoff neu zu gestalten, wenn nicht die Motive dazu selbst gegenwärtig blieben, die eben deshalb aber auch ohne solche Assoziationen einen in den Grundmotiven übereinstimmenden Inhalt neu erzeugen können" (Völkerpsychol., II. Bd., 3. Teil, 1909, S. 285). Jedenfalls bleibt das rein psychologische Problem der Entstehung des Mythentypus bestehen, dessen Lösung uns gleichzeitig in den Stand setzt, auch die auf dem Wege der Wanderung erfolgte Aneignung eines Stoffes aus zureichenderen Gründen als dem des bloßen Wohlgefallens zu verstehen.

Wir wollen also gerade die Frage nach der Art der Verbreitung dieser Mythen, welche die früher genannten Forscher eigentlich beschäftigt hat, zunächst ganz beiseite lassen und uns auf die Erklärung der Herkunft des Heldenmythus selbst beschränken. Denn aus dem Material gewinnt man den Eindruck, daß — wie immer man sich zur Frage des Ursprunges dieser

mythischen Erzählungen stellen mag — eine geradezu aufdringliche Tendenz besteht, alle heroischen Persönlichkeiten in das Schema einer bestimmten Geburtssage zu zwängen, eine Tendenz, die sogar noch bei zahlreichen Romanhelden unserer Zeit zum Ausdruck kommt. Es verliert damit die Entscheidung zwischen Wanderung und Neuschöpfung an Interesse und das Problem der Originität tritt mächtig in den Vordergrund, das der allerdings „lunar" beeinflußte Ehrenreich in die Frage faßt: „Warum werden die scheinbar so verschiedenen Märchen- und Mythenhelden magisch empfangen und geboren, warum werden sie in Kästen, Körbe, Futterschwingen, Krippen und Muschelschalen gelegt und in diesen oft dem Wasser übergeben?"[1])

Ein solches Suchen nach den psychischen Motiven der Mythenbildung wird aber notwendigerweise auch über den Inhalt dieser Mythen tiefere Aufschlüsse geben müssen, als die in ihren fachlichen Gesichtskreis eingeengten Mythologen wahrhaben, die darin, der immer noch herrschenden naturmythologischen Deutungsweise folgend, lediglich personifizierte Naturvorgänge sehen wollen. Der neugeborene Held ist etwa die junge, aus dem Wasser auftauchende Sonne, der sich bei ihrem Aufgang Wolken hemmend entgegenstellen, die aber doch schließlich alle Hindernisse siegreich überwindet (nach Brodbeck, Zoroaster, Leipzig 1893, S. 138). Ob man, wie es die ersten Vertreter dieses Deutungsverfahrens taten, vornehmlich die atmosphärischen Naturerscheinungen heranzieht[2]) oder, wie neuere Forscher, die Mythen in einem engeren Sinne als Astralmythen auffaßt (vgl. Stucken, Winckler u. a.), ist kein so wesentlicher Unterschied wie den Vertretern dieser einzelnen Richtungen scheint. Auch können wir keinen Fortschritt darin erblicken, wenn die rein solare Deutung, wie sie hauptsächlich Frobenius vertritt[3]), bekämpft wird und man sich, wie G. Hüsing in seinen

[1]) Allg. Myth. 48.

[2]) Als ein besonders abschreckendes Beispiel einer Art dieses Verfahrens sei hier die unseren Sagenkreis streifende Arbeit des bekannten Naturmythologen Schwartz: Der Ursprung der Stamm- und Gründungssage Roms unter dem Reflex indogermanischer Mythen (Jena 1878) genannt.

[3]) Das Zeitalter des Sonnengottes. Berlin 1904.

Beiträgen zur Kyrossage (Berlin 1906), auf den von Siecke[1]) angebahnten Standpunkt stellt, alle Mythen seien ursprünglich Mondmythen gewesen, eine Anschauungsweise, die Siecke als die einzig berechtigte und evidente auch für die Auffassung der Geburtsmythen der Helden hingestellt hat[2]).

Wir ersparen uns hier eine Kritik dieser nur in einem gewissen Sinne zutreffenden, im ganzen aber doch unbefriedigenden und einseitigen Erklärungsweise, da wir später ausführlich auf die Deutung der Mythen selbst eingehen werden[3]) Wir sehen zunächst auch davon ab, daß uns die Himmelsmythologie keinen Einblick in die seelischen Motive der Mythenbildung gewährt, und möchten vorläufig nur das Bedenken erheben, ob die Zurückführung auf astronomische Vorgänge dem Inhalt dieser Mythen voll entspricht, oder ob nicht vielleicht eine menschliche Deutung weit klarere und natürlichere Verhältnisse ergäbe. Da ist es nun die vielgeschmähte Theorie der Elementargedanken, die uns in gewissem Sinne auf eine bisher fast gar nicht beachtete Seite der mythologischen Forschung hindrängt. Bauer gibt sowohl zu Beginn als auch am Schlusse seiner Arbeit dem Gedanken Ausdruck, daß es doch weit wahrscheinlicher und näherliegend sei, den Grund für die durchgängige Übereinstimmung dieser Mythen in ganz allgemeinen Zügen des menschlichen Seelenlebens als etwa in der Urgemeinschaft oder Wanderung zu suchen. Seine Annahme erscheint uns um so berechtigter, als wir solche allgemein menschliche Seelenregungen in anderen Formen und auf anderen Gebieten wirksam gefunden haben. Für uns ergibt sich die Möglichkeit, an diese Idee wieder anzuknüpfen, von einer Seite

[1]) „Liebesgeschichte des Himmels." Straßburg 1892. — „Mytholog. Briefe." Berlin 1901.

[2]) Ernst Siecke, „Hermes als Mondgott" (Mythol. Bibl., Bd. II, H. 1), Leipzig 1908, S. 48. — Man vergleiche auch die teils lunare, teils solare, jedenfalls aber ganz einseitige Auffassung des Heldenmythus bei Gustav Friedrichs: Grundlage, Entstehung und genaue Einzeldeutung der bekanntesten germanischen Märchen, Mythen und Sagen, Leipzig 1909, S. 118.

[3]) Zur prinzipiellen Stellungnahme vgl. man des Verf. „Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung" (Internat. Psa. Bibl. Bd. IV, bes. Kapitel I. Wien und Leipzig 1919.

her, die der Mythologie längst nicht fremd geblieben ist, wenngleich sie sie nicht in ihrer vollen Bedeutung zu würdigen vermochte, weil die psychologischen Voraussetzungen fehlten: vom Traume. Die außerordentliche Bedeutung des Traumlebens für den Mythus war, wie P. Ehrenreich betont, zu allen Zeiten anerkannt. Nicht nur sollen bei einzelnen Naturvölkern, nach ihrer eigenen Angabe, Träume die einzige Quelle der Mythenbildung sein, auch namhafte Mythologen wie Laistner, Mannhardt, Roscher und neuestens auch Wundt haben die Bedeutung des Traumlebens, namentlich des Angst(Alp-)traumes, für das Verständnis einzelner Mythen- oder wenigstens Motivgruppen eingehend gewürdigt.

Die ablehnende Haltung der vorwiegend von der „Gesellschaft für vergleichende Mythenforschung" vertretenen modernsten mythologischen Richtung gegen jeden Versuch, Traum und Mythus zueinander in Beziehung zu bringen[1]), entspringt hauptsächlich der Beschränkung der Parallelisierung auf die Alpträume, wie sie Laistner in seinem beachtenswerten Buche „Das Rätsel der Sphinx" (Berlin 1889) versucht hat und aus der Unkenntnis der hier zu würdigenden Auffassung Freuds. Diese hat uns nicht nur die Träume selbst erst verstehen gelehrt, sondern auch ihre Vorbildlichkeit und innige Verwandtschaft mit allen seelischen Phänomenen überhaupt, insbesondere mit den Tagträumen oder Phantasien, mit dem künstlerischen Schaffen und mit gewissen Störungen der normalen Seelentätigkeit gezeigt. Ein gemeinsamer Anteil an allen diesen Produktionen fällt nämlich einer einzigen seelischen Macht, der menschlichen Phantasie, zu. Eben dieser Phantasietätigkeit sieht sich auch die genannte moderne Mythentheorie genötigt, einen — und vielleicht sogar den ersten — Rang in der Frage nach dem letzten Ursprung aller Mythen einzuräumen. Denn die Auffassung der Mythen im astralen Sinne oder noch präziser gesagt als „Kalendererzählungen" läßt, nach Leßmanns Zeugnis (a. a. O., S. 31 ff.), mit Rücksicht auf „eine schaffende Phantasie der Menschheit" die Frage entstehen, „ob der erste Keim zum Ent-

[1]) Man vgl. Leßmann a. a. O. (Mythol. Bibl. I, 4).

stehen derartiger Erzählungen eben in den Vorgängen am Himmel zu suchen sei oder ob umgekehrt fertige Erzählungen ganz anderen Ursprunges erst nachmals auf die Himmelskörper übertragen wurden"[1]). Den Einwendungen, die Leßmann selbst gegen die Wahrscheinlichkeit einer solchen Auffassung vorbringt, seien hier die positiven Zeugnisse Ehrenreichs und Wundts gegenübergestellt, die eine ursprüngliche Himmelsmythologie als unvollziehbare Vorstellung zurückweisen. Ehrenreich (l. c. S. 104): „Sicherlich beginnt die mythologische Entwicklung auf irdischem Boden, insofern erst Erfahrungen in der nächsten Umwelt gemacht sein müssen, ehe man sie in die himmlische Welt projizieren kann." — Und Wundt führt (l. c. S. 282) aus: „Jene Theorie von der Entwicklung der Mythen, die sie zuerst am Himmel entstehen und dann in irgend einem späteren Zeitpunkte zur Erde wandern läßt, steht aber nicht bloß im Widerspruch mit der Geschichte des Mythus, die von einer solchen Wanderung nichts weiß, sondern auch mit der Psychologie der Mythenbildung, die jene Translokation als eine innerlich unmögliche zurückweisen muß." Wir hoffen in den folgenden Untersuchungen den Nachweis zu erbringen, daß die Mythen[2]) nicht bloß irdischen (Ehrenreich), sondern — wie auch Wundt meint — psychischen Ursprungs sind, d. h. Gebilde der menschlichen Phantasietätigkeit, die sekundär auf die Himmelskörper mit ihren rätselhaften Erscheinungen übertragen werden können. Dabei sollen die unverkennbaren Spuren, die diese Umdeutung in den

[1]) In diesem Sinne sagt Stucken (Mose S. 432): „Der von den Vorfahren überkommene Mythus wurde auf Naturvorgänge übertragen und naturalistisch gedeutet, nicht umgekehrt." — „Die Naturdeutung selbst ist ein Motiv" (S. 633, Anm.). Ähnlich äußert Meyer (Gesch. d. Altert. II. 48): „In zahlreichen Fällen ist die in den Mythen gesuchte Natursymbolik nur scheinbar vorhanden oder sekundär in sie hineingetragen, wie sehr vielfach in den vedischen und in den ägyptischen Mythen, sie ist ein primitiver Deutungsversuch so gut wie die bei den Griechen seit dem 5. Jahrhundert aufkommenden Mythendeutungen."

[2]) Für die Märchen macht sowohl in diesem wie auch in anderen wesentlichen Punkten Thimme den gleichen Standpunkt geltend wie es hier für die Mythen geschieht. Vgl. Adolf Thimme: „Das Märchen", 2. Bd. der Handbücher z. Volkskunde. Leipzig 1909.

Mythen hinterlassen hat, wie die festen Zahlen u. a., in ihrer Bedeutung nicht herabgesetzt werden, obwohl es auch von diesen Zahlen keineswegs als ausgemacht gilt, daß auch sie nicht menschlichen Ursprungs wären und erst später, eben dieser Bedeutung wegen, den Kalender- und Himmelsberechnungen zugrunde gelegt worden seien[1]).

An einem der Sagenstoffe, die in die Gruppe der Heldenmythen gehören, ist bereits die Ableitung eines wesentlichen Bestandteiles aus einer allgemein menschlichen Quelle mit Erfolg geschehen. In seiner Traumdeutung[2]) hat Freud den Zusammenhang der Fabel vom Ödipus, dem das Orakel weissagt, er werde seinen Vater töten und seine Mutter heiraten, was er dann auch unwissentlich vollführt, mit den beiden typischen Träumen vom Tode des Vaters und vom geschlechtlichen Verkehr mit der Mutter aufgedeckt, Träumen, die auch heute noch viele Menschen haben. Es heißt dort vom König Ödipus: „Sein Schicksal ergreift uns nur darum, weil es auch das unserige hätte werden können, weil das Orakel vor unserer Geburt denselben Fluch über uns verhängt hat wie über ihn. Uns allen vielleicht war es beschieden, die erste sexuelle Regung auf die Mutter, den ersten Haß und gewalttätigen Wunsch gegen den Vater zu richten; unsere Träume überzeugen uns davon. König Ödipus, der seinen Vater Laïos erschlagen und seine Mutter Iokaste geheiratet hat, ist nur die Wunscherfüllung unserer Kindheit"[3]). Die hier sich offenbarende innige Verwandtschaft zwischen Traum und Mythus, die sich nicht nur auf den Inhalt sondern auch auf die Form und die Triebkräfte dieser beiden sowie vieler anderer — insbesondere krankhafter — seelischer Gebilde erstreckt, läßt die Auffassung des Mythus als „Massentraum" des Volkes, wie ich sie gelegent-

[1]) Hierüber handelt eine vom Verfasser vorbereitete Arbeit: „Mikrokosmos und Makrokosmos."

[2]) Wien und Leipzig 1900, S. 180 uff.

[3]) Auch die Fabel von Shakespeares „Hamlet" läßt nach Freuds Darstellung (a. a. O.) eine ähnliche Deutung zu. Es wird sich später zeigen, wie mythologische Forscher die Hamletsage von ganz anderen Gesichtspunkten her in den Zusammenhang unseres Mythenkreises bringen.

lich angedeutet habe[1]), und die Übertragung der Methode und zum Teil auch der Resultate der Freudschen Traumdeutungstechnik auf die Mythen, wie sie Abraham in seiner Schrift: „Traum und Mythus[2])" des nähern begründet und an einem Beispiel durchgeführt hat, vollkommen berechtigt erscheinen. Wir werden auch bei dem hier zu behandelnden Mythenkreise wieder die innigen Beziehungen von Traum und Mythus bestätigt finden und die Aufschlüsse, die uns ihre Analogisierung bietet, reichlich benützen. Betrachtet man, was diesem psychologischen Verständnis gegenüber die naturmythologische Deutung, etwa der anstößigen Ödipusfabel, bietet: Ödipus, der seinen Vater mordet, seine Mutter heiratet und als blinder Greis stirbt, ist der Sonnenheld, der seinen Erzeuger, die Finsternis, mordet, der sein Bett mit der Mutter, der Abendröte, aus deren Schoß (der Morgenröte) er hervorgegangen ist, teilt, und der geblendet, als untergehende Sonne, stirbt[3]), so gewinnt man den Eindruck, als ob die Forscher, welche sich einer ausschließlich naturmythologischen Deutungsweise — gleichviel in welchem Sinne — bedienen, bei ihrem Bemühen, den ursprünglichen Sinn der mythischen Erzählungen zu ergründen, sich nicht ganz einem psychologischen Prozeß entziehen könnten, wie wir ihn auch bei den Schöpfern der Mythen annehmen müssen. Das Motiv, das sowohl die Mythenschöpfer als auch ihre Ausleger zu demselben Vorgange veranlaßt hat, ist das nämliche. Wir finden es bei einem der Begründer und Vorkämpfer der vergleichenden Mythenforschung und der naturmythologischen Deutungsweise, bei Max Müller, in seinen „Essays"[4]) ganz

[1]) Rank: Der Künstler, Ansätze zu einer Sexualpsychologie, Wien und Leipzig 1907, S. 36 (2. u. 3. Aufl. 1918, S. 52).

[2]) Viertes Heft dieser Sammlung. Leipzig und Wien 1909. 2. Auflage, 1922.

[3]) Siehe Ignaz Goldziher: Der Mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche Entwicklung, Leipzig 1876, S. 125.

[4]) Band II der deutschen Übersetzung, Leipzig 1869, S. 143. — Auch Cox vertritt in seinem bekannten Werke „The Mythology of the Aryan Nations" den Standpunkt, daß die Mythen nur scheinbar so unsittlich seien, wenn wir sie aber naturmythologisch auffaßten, die anstößigen Züge verlören. — Auch für Siecke (Hermes als Mondgott, Leipzig 1908, S. 39) ver-

naiv ausgesprochen in dem Gedanken, daß „durch dieses Verfahren nicht bloß bedeutungslose Sagen eine eigene Bedeutung und Schönheit erhielten, sondern daß man dadurch einige der empörendsten Züge der klassischen Mythologie beseitige und ihren wahren Sinn ausfindig mache". Diese Empörung, deren Grund uns leicht verständlich wird, hindert natürlich den Mythologen anzunehmen, daß Motiven wie Inzest mit der Mutter, Schwester oder Tochter, wie Totschlag von Vater, Großvater oder Bruder, allgemein menschliche Phantasien zugrunde liegen könnten, die, wie uns Freud gelehrt hat, ihre Quelle im kindlichen Vorstellungsleben mit seiner eigenartigen Auffassung der Außenwelt und ihrer Personen haben. Diese Empörung ist also nur die Reaktion auf die dunkel geahnte peinliche Erkenntnis der Tatsächlichkeit dieser Verhältnisse, eine Reaktion, die dann die Ausdeuter der Mythen dazu drängt, zu ihrer eigenen unbewußten Rehabilitierung und zu der der ganzen Menschheit, diesen Motiven eine ganz andere Bedeutung unterzulegen, als sie ursprünglich hatten. Dieselbe innere Auflehnung läßt auch das mythenschaffende Volk nicht an die Möglichkeit solcher anstößigen Gedanken glauben und diese Abwehr ist wahrscheinlich der erste Grund zur Projektion dieser Verhältnisse an den Himmel gewesen. Denn die psychologische Beruhigung, die aus einer solchen Rechtfertigung durch Projektion auf äußere — möglichst entfernte — Objekte gewonnen wird, läßt sich vielleicht nachfühlen, sie ist aber kein wissenschaftliches Argument, und eine solche Empörung — sei sie auch nicht immer eine so bewußte — ist angesichts vorliegender Tatsachen ganz unangebracht. Man wird sich eben entweder mit diesen Anstößigkeiten, falls man sie überhaupt als solche empfindet, abfinden oder sich von der Untersuchung psychologischer Phänomene fernhalten müssen. Es ist wohl klar, daß die Menschen, selbst nicht in den ältesten Zeiten und

lieren die Inzestmythen durch Zurückführung auf den Mond und sein Verhältnis zur Sonne alles Auffällige und „erklären sich ganz einfach: die Tochter [der neue Mond] ist die Wiederholung der Mutter [des alten Mondes]; mit ihr verbindet sich der Vater [die Sonne], (auch der Bruder, der Sohn) von neuem"!

beim naivsten Vorstellungsleben, am Himmel oben Inzest und Vatermord sahen[1]), vielmehr daß diese Vorstellungen nur aus einer menschlichen Quelle stammen können. Auf welche Weise sie dann an den Himmel kamen und welche Modifikationen und Zutaten sie dabei erfuhren, das sind Fragen sekundärer Natur, die erst zur Beantwortung gelangen können, wenn Ursprung und Bedeutung der Mythen überhaupt festgestellt sein werden.

Zumindest aber wird man schon jetzt neben der astralen Auffassung die Geltendmachung des Anteils, den das Seelenleben an der Mythenbildung hat, als gleichberechtigt hinstellen dürfen, eine Forderung, die durch die Resultate unseres Deutungsverfahrens zu rechtfertigen versucht werden soll.

Wir wenden uns zu diesem Zwecke zunächst dem Mythenmaterial zu, an dem wir den Versuch einer solchen psychologischen Deutung zum erstenmal im Großen unternehmen wollen, und wählen dazu aus der Menge[2]) dieser vorwiegend

---

[1]) Sollte man glauben! In einer Schrift: „Urreligion der Indogermanen" (Berlin 1897), wo Siecke darauf verweist, daß die Inzestmythen Nacherzählungen des angeschauten unbegreiflichen Naturvorganges seien, wendet er gegen eine Bemerkung Oldenburgs (Rel. d. Veda, S. 5) der eine uralte Neigung des Mythus zum Motiv des Inzestes annimmt, ein, daß „der Urzeit das Motiv ohne eigene Neigung der Erzähler durch die Macht der geschauten Tatsachen sich aufdrängte". (S. 22). Derartigen Deutungen gegenüber sagt Wundt (S. 252) mit Recht: Damit würde hier die Mythenbildung wieder zu einer allegorischen Dichtung. Auch ist es bezeichnend für diese Mythendeutung, die eigentlich selbst schon die ursprüngliche Mythenbildung begleitet haben müßte, daß sie zwei Sageninhalte von so gänzlich abweichendem Charakter, auf ein und dasselbe äußere Grundmotiv zurückführt". (Hervorhebungen vom Ref.)

[2]) Die große Mannigfaltigkeit und weite Verbreitung des Mythus von der Geburt des Helden ersieht man aus den genannten Arbeiten von Bauer, Schubert u. a., während ihr umfassender Inhalt und ihre feinen Verzweigungen besonders von Hüsing, Leßmann und den übrigen Vertretern der modernen Richtung dargelegt wurden.

Unzählige Märchen, Erzählungen und Dichtungen aus allen Zeiten, bis in die modernste Dramen- und Romanliteratur hinein, weisen die Hauptmotive des Heldenmythus deutlich auf.

biographischen Heldenmythen die bekanntesten und einige besonders charakteristische aus, die wir im folgenden so weit im Auszuge, jedoch mit Angabe der Quellen, mitteilen, als sie für unsere Untersuchung von Belang sind. Die wichtigsten, stets wiederkehrenden Motive sollen dabei durch den Druck hervorgehoben werden.

II.

Sargon.

Wohl die älteste, zugleich einfachste Überlieferung unseres Heldenmythus, die ihn gleichsam auf ein Grundmotiv reduziert zeigt, stammt aus der Zeit der Gründung Babylons (um 2800 v. Chr.[1]) und behandelt die Geburtsgeschichte ihres Gründers, Sargons des Ersten. Der Bericht, der sich der Form der Abfassung nach als Originalinschrift des Königs Sargon selbst einführt, lautet in wörtlicher Übersetzung[2]):

„Sargon, der mächtige König, König von Agade, bin ich. Meine Mutter war eine Vestalin, meinen Vater kannte ich nicht, während der Bruder meines Vaters das Gebirge bewohnte. In meiner Stadt Azupirani, welche am Ufer des Euphrats gelegen ist, wurde mit mir schwanger die Mutter, die Vestalin. Im Verborgenen gebar sie mich. Sie legte mich in ein Gefäß von Schilfrohr, verschloß mit Erdpech meine Türe und ließ mich nieder in den Strom, welcher mich nicht ertränkte. Der Strom führte mich zu Akki, dem Wasserschöpfer. Akki, der Wasserschöpfer, in der Güte seines Herzens hob er mich heraus, Akki, der Wasserschöpfer, als seinen eigenen Sohn zog er mich auf, Akki, der Wasserschöpfer,

---

[1]) Hüsing wirft die Frage auf, ob die Entstehungszeit der Sargonlegende nicht wesentlich herabzurücken wäre. (Die iranische Überlieferung etc., Mythol. Bibl. II, 2, 1909, S. 100.)

[2]) Die verschiedenen Übersetzungen des zum Teil entstellten Textes unterscheiden sich nur in unwesentlichen Punkten. Vgl. Hommels Gesch. Babyloniens und Assyriens (Berlin 1885), S. 302, wo man auch die Quellen der Überlieferung findet, und A. Jeremias: Das Alte Testament im Lichte des alten Orients. 2. Aufl., Leipzig 1906, S. 410.

zu seinem Gärtner machte er mich. In meinem Gärtneramt gewann Istar mich lieb, ich wurde König und 45 Jahre übte ich die Königsherrschaft aus."

Im babylonischen Etana-Mythus sieht Zimmern (KAT^3, 565 f.), im Anschluß an E. T. Harpner (Beitr. z. Assyriologie etc., hg. v. Delitzsch etc., Leipzig 1890 ff., II, 405 ff.), eine Parallele zu den Sagen von der Geburt des ersten Landeskönigs, wie z. B. Sargon, Kyros, Romulus u. a. Ward faßt die bildlichen Szenen der Etana-Sigelzylinder als Darstellungen aus dem Vorleben des Heros auf von der Zeit an, da er ausgesetzt war, Herden hütete und seinen Unterhalt stahl. (Es folgt dann der Aufstieg Etanas auf dem Adler zum Thron der Himmelskönigin Istar, der Geburtshelferin, um das Geburtskraut [zur Erlangung eines Sohnes] zu holen. Aber Etana stürzt mit dem Adler in die Tiefe, da er knapp vor dem Ziele Furcht bekommt.) Ähnlich heißt es von dem babylonischen Gott Tammuz: „Als Kleiner in einem versinkenden Schiff liegt er." (Zimmern, Der babylonische Gott Tammuz. Abh. d. Sächs. Akad. XXVII, 1909, S. 727.)

Moses.

Große äußere Ähnlichkeit mit der Sargonlegende, ja manche weitgehende Übereinstimmung einzelner Motive, zeigt die biblische Geburtsgeschichte Mosis,[1]) die Exodus, Kap. 2, erzählt wird. Im ersten Kapitel (22) heißt es schon, Pharao habe seinem Volke geboten, alle Söhne der Hebräer, die geboren würden, ins Wasser zu werfen, die Töchter aber leben zu lassen, ein Gebot, das mit der allzu großen Fruchtbarkeit der Israeliten begründet wird. Dann berichtet das zweite Kapitel: „Und es ging hin ein Mann vom Hause Levi und nahm eine Tochter Levis[2]). Und das Weib ward schwanger und gebar

[1]) Wegen dieser Ähnlichkeiten hat man vielfach eine Abhängigkeit der Exodus-Erzählung von der Sargonlegende angenommen, hat aber dabei, wie es scheint, zu wenig auf gewisse psychologische Unterschiede geachtet, die uns bei der Deutung noch ausführlich beschäftigen werden.

[2]) Mosis Eltern waren ursprünglich namenlos, wie alle Personen in diesem ältesten Berichte. Erst die Priesterschaft hat ihnen Namen verliehen;

einen Sohn und da sie sah, daß er stattlich war, verbarg sie ihn drei Monate. Und da sie ihn nicht länger verbergen konnte, nahm sie für ihn ein Kästlein von Rohr und verklebte es mit Erdharz und Pech, und legte das Kind darein und setzte ihn in das Schilf am Ufer des Nils. Aber seine Schwester stand von ferne, daß sie erführe, was ihm geschehen würde. Und die Tochter des Pharao ging hinab, um im Nil zu baden, und ihre Jungfrauen gingen am Rande des Wassers. Und da sie das Kästlein im Schilfe sah, sandte sie ihre Magd hin und ließ es holen. Und da sie es auftat, sah sie ein Kind; und siehe, es war ein Knäblein, das weinte. Da jammerte es sie und sie sprach: Es ist der hebräischen Kinder eins. Da sprach seine Schwester zu der Tochter des Pharao: Soll ich hingehen und dir der hebräischen Weiber eine rufen, die da säuget, daß sie dir das Kind säuge? Und die Tochter des Pharao sprach zu ihr: Gehe hin. Und das Mädchen ging hin und rief des Kindes Mutter. Da sprach des Pharao Tochter zu ihr: Nimm hin das Kind und säuge mir's, so will ich dir's lohnen. Das Weib nahm das Kind und säugte es. Und da das Kind groß ward, brachte sie es der Tochter des Pharao und es ward ihr Sohn. Und sie nannte ihn Moses (Mošeh), denn sie sprach: Ich habe ihn aus dem Wasser gezogen"[1]).

---

kap. 6, 20, heißt es: Und Amram nahm seine Muhme Jochebed zum Weibe, die gebar ihm Aaron und Mose (und ihre Schwester Mirjam. IV, 26, 59). Vgl. dazu Winckler: Gesch. Israels II, und Jeremias a. a. O., S. 408.

[1]) Der Name soll vielmehr nach Winckler (Die babyl. Geisteskultur, S. 119) „der Wasserziehende" bedeuten (siehe auch Winckler: Altorientalische Forschungen III, 468 f.), was die Moseslegende der Sargonlegende noch näher brächte, denn der Name Akki bedeutet: ich habe Wasser geschöpft. Im hebräisch-chaldäischen Wörterbuch von Fürst wird das Wort mit moi = Sohn und esche = Isis: Sohn der Isis (nach Analogie der ägyptischen Königsnamen: Thoutmosis = Sohn des Thout) erklärt. Danach wäre also die Hauptbedeutung Sohn, und zwar Sohn des Wassers, da auch Josephus den Namen aus dem Koptischen mo = Wasser, ioydai = gerettet, ableitet. Übrigens ist Moses ein häufiger ägyptischer Personenname und bedeutet: infans, Kind (Ebers, Durch Gosen zum Sinai, S. 525 f.; Spiegelberg, Der Aufenthalt der Israeliten in Ägypten, S. 23; Brupsch, Ägyptologie, S. 118).

Diesen Bericht schmückt die Mythologie mit der Vorgeschichte von Mosis Geburt aus: Im 60. Jahre nach dem Tode Josefs sah der regierende Pharao im Traum einen alten Mann, der eine Wage hielt; in der einen Schale lagen alle Bewohner Ägyptens, in der anderen Schale aber hing nur ein Milchlamm und dennoch wog es alle Ägypter auf. Der erschreckte König befragte sofort die Gelehrten und Astrologen, die erklärten, der Traum bedeute, daß den Israeliten ein Sohn werde geboren werden, der ganz Ägypten zerstören werde. Der dadurch geängstigte König erließ sogleich den Befehl, alle neugeborenen Kinder der Israeliten im ganzen Lande zu töten. Infolge dieser tyrannischen Verordnung wollte sich der in Gosen ansässige Levite Amram von seinem Weibe Jochebed scheiden, um nicht auch seine zu zeugenden Kinder dem sicheren Tode zu überliefern. Diesem Entschlusse widersetzte sich aber später seine Tochter Mirjam, indem sie mit prophetischer Gewißheit aussagte, eben jenes im Traum des Königs angedeutete Kind werde aus dem Schoß ihrer Mutter hervorgehen und der Befreier seines Volkes werden[1]). Amram vereinigte sich also wieder mit seinem Weibe, dem er drei Jahre lang fern geblieben war. Nach drei Monaten wurde sie schwanger und gebar danach einen Knaben, bei dessen Geburt das ganze Haus von einem ungewöhnlichen Lichtglanz erhellt wurde, was die Wahrheit der Prophezeiung ahnen ließ. (Nach Bergel, Mythol. d. Hebräer, Leipzig 1882.)

Ähnlich wie bei Sargon hat man auch für die Mosesgeschichte ein göttliches Vorbild im ägyptischen Thout gefunden (Völter, Moses u. die ägypt. Mythol., Leiden 1912, S. 30 ff.). Weitere ägyptische Parallelsagen sind die von Osiris (Adonis), der auf dem Meer in einer Truhe schwimmt, der Geburtsgeschichte des ägyptischen Königssohnes (Erman, Ägypt. Rel., S. 40) und von Ahi, dem Kind von Ra und Hathor, das aus dem Nu, d. h. der jungen Flut, hervorgeht (Brugsch, Rel. u. Mythol. d. Ägypt., S. 376). (Andere Parallelen zur Mosessage findet man bei Kampers, Alexander d. Gr. und die Idee des Weltimperiums, 1901, S. 10, Anm. 3; Gunkel, Zum rel.-

[1]) Schemot rabba zu 2, 4. Und zu 2 Mos. I, 22, heißt es, daß die Sterndeuter dem Pharao gesagt hatten, eine Frau gehe mit dem Erlöser Israels schwanger.

gesch. Verständnis d. N. T., 1903 (1910[2]), S. 69; Wundt, Völkerpsychol. II/3, Leipzig 1909, S. 254 ff., 262 ff., 268 ff.)

Von besonderem Interesse ist eine Bemerkung in dem neuesten Werk von Frazer (Folklore in the Old Testament, II, 451[1]), wonach die Aussetzungsgeschichte Mosis mit verschiedenen Geschichten verglichen wurde, die von den Tonga sprechenden Stämmen von Nordwest Rhodesia erzählt werden (J. Torrend, „Likenesses of Moses' Story in the Central Africa Folk-lore". Anthropos V (1910), pp. 54—70).

Daß auch sonst den Naturvölkern die gleichen Motive geläufig sind, mögen folgende Beispiele zeigen: Stucken erzählt die neuseeländische Sage vom polynesischen Feuer-(und Samen-) Räuber Manitiki-tiki, der sofort nach seiner Geburt ausgesetzt wird, indem ihn seine Mutter in einer Schürze ins Meer wirft. Eine ähnliche Geschichte berichtet Frobenius (l. c. S. 379) aus Betsimisaraka, wo das auf dem Wasser ausgesetzte Kind von einer reichen kinderlosen Frau gefunden und erzogen wird, endlich aber doch beschließt, seine wirklichen Eltern aufzusuchen. Und nach einem Bericht von Bab (Zeitschrift f. Ethnol., 1906, S. 281) erhielt die Frau des Raja Besurjak ein auf einer Wasserschaumblase schwimmendes Kind (aus Singapore). Besonders eindrucksvoll schildert in der Mauimythe der jüngste Sohn seiner Mutter, wie er geboren wurde (siehe White, „The ancient history of the Maori, Wellington 1887, B. II, in mehrfachen Versionen; nach Frobenius, Das Zeitalter des Sonnengottes, S. 66 ff.): „Ich weiß, ich war vorzeitig an der Meeresküste geboren und wurde, nachdem du mich in eine Locke deines Haares gewickelt, welche du dir zu diesem Zwecke abgeschnitten hattest, in den Meerschaum geworfen. Da umschlang mich das Seegras mit seinen langen Flechten, formte und bildete mich. Die weichen Schleimfische wickelten sich um mich, um mich zu beschützen. Myriaden von Fliegen summten um mich herum und legten ihre Eier auf mich, damit die Maden mich essen möchten; Schwärme von Vögeln sammelten sich um mich, um an mir zu picken, aber in diesem Augenblicke erschien mein großer Ahnherr, der Himmel, Tama-nui-ki-te-Rangi, und er sah die Fliegen und die Vögel. Der alte Mann eilte, so schnell er konnte, herbei, löste die umwickelten Schleimfische ab und fand da ein menschliches Wesen. Dann nahm er mich auf

und hing mich in das Dach, damit ich den warmen Rauch und die Hitze des Feuers fühlen möchte und so wurde ich durch die Freundlichkeit des alten Mannes gerettet."

Ähnliches wie von Mose, mit dem die nationale Geschichte der Juden beginnt, wird von der Geburt des Stammvaters der hebräischen Nation, von Abraham, berichtet. Er war ein Sohn Therachs, Nimrods Feldherrn, und der Amtelai. Vor seiner Geburt wird dem König Nimrod aus den Sternen geoffenbart, das zu erwartende Kind werde mächtige Fürsten vom Throne stürzen und ihre Länder in Besitz nehmen. König Nimrod will das Kind sofort nach der Geburt töten lassen. Aber als man den Knaben von Therach verlangt, sagt er: Allerdings ist mir ein Sohn geboren worden, allein er ist gestorben. Er liefert dann ein fremdes Kind aus, während er seinen eigenen Sohn in einer Höhle unter der Erde verbirgt, wo Gott ihn Milch aus einem Finger der rechten Hand saugen läßt. In dieser Höhle soll Abraham bis zu seinem dritten (nach anderen bis zum zehnten) Lebensjahre geblieben sein. (Vgl. Aug. Wünsche, Aus Israels Lehrhallen, Leipzig 1907, der — S. 14 uff. — eine Übersetzung von Abrahams Geburtstage bringt, und Beer, Das Leben Abrahams nach Auffassung der jüdischen Sage, Leipzig 1859, der — S. 27 uff. — Parallelen zur Aussetzung anführt. Siehe auch Marmorstein, Legendenmotive in der rabbinischen Literatur. Arch. f. Rel. Wiss. XVI, 1913, 1 u. 2.)

Wie so häufig tauchen die gleichen mythischen Motive in der nächsten Generation, in der Geschichte Isaaks auf. Vor seiner Geburt wird König Abimelech im Traum gewarnt, die Sarah zu berühren, da er sonst sterben müsse. Nach langer Unfruchtbarkeit kommt Isaak endlich zur Welt und wird — hier etwas verspätet — vom eigenen Vater zur Opferung bestimmt, aber schließlich gerettet, während Abrahams anderer Sohn Ismael — mit seiner Mutter Hagar — ausgestoßen wird. (Gen. 20, 6 und Bergel l. c.)

Natürlich gehört auch die biblische Joseph-Geschichte hieher, die nichts weiter ist als ein romanhaft ausgeschmückter Abklatsch der Aussetzungssage: Der Jüngste wird ausgesetzt und bleibt drei Tage in der Zisterne (Wassermotiv!), aus der er dann gerettet wird, während die Brüder den Vater durch ein blutiges Tierfell täuschen. Auch die typische Karriere des Ausgesetzten (Statthalter) fehlt nicht.

Karna.

Eng verwandte Züge mit der Sargonlegende zeigt auch die Erzählung des altindischen[1]) Epos Mahâbhârata von der Geburt des Helden Karna. Den Inhalt der Sage gibt Lassen (Ind. Altertumskunde, I², S. 673) kurz wieder: Die Fürstentochter Pritha, die auch Kuntî genannt wird, gebar als Jungfrau dem Sonnengott Surya den Sohn Karna, der mit den goldenen Ohrgehängen seines Vaters und einem unspaltbaren Panzer geboren ward. In ihrer Angst hatte die Mutter den Knaben verborgen und ausgesetzt. In der von A. Holtzmann[2]) gemachten Nachbildung der Sage heißt es V. 1458: „Da machten meine Amme und ich aus Binsen einen großen Korb und legten einen Deckel darauf und überzogen ihn mit Wachs; drein legte ich den Knaben und trug zum Flusse Açvâ ihn hinab." Von den Wellen getragen, kommt das Körbchen in den Strom Ganga bis zur Stadt Campâ. „Dort ging gerade am Ufer des Stromes des Dhrtarastra edler Freund, der Wagenlenker, mit ihm Radha, sein schönes, frommes

[1]) Auch die Geburtslegenden der ersten mythischen Könige Indiens sind hier zu nennen. Im Heldenbuche „Vikrâmadityacaritam" wird erzählt, daß König Vikrâma, der Sohn eines Gottes sei, den Indra für eine Zeitlang zum Erdenleben verdammt hatte, weil er im Zorn verwünschte, als Esel zu leben. Nach Ablauf der Strafzeit ließ der Gott seine irdische Gemahlin schwanger zurück. Ihr Vater jedoch, durch eine Weissagung vor seinem Tochtersohn gewarnt, befahl, ihm die Entbindung sofort zu melden, in der Absicht, das Kind zu beseitigen. Die Tochter, die das ahnte, wartete ihre Stunde nicht ab, sondern schnitt sich das Kind vor der Zeit aus dem Leibe und vertraute es einer Dienerin an, die es in Sicherheit brachte. So kam König Vikrâma zur Welt und ähnlich auch sein Sohn Vikrâmaditya, die darum beide im Heldenbuche als „ungeboren" bezeichnet werden. Als Vikrâma in einem Kriegszug fiel, ließ er sein Land verwaist zurück, denn die Königin war erst mit dem Thronfolger schwanger. Um nun dem Land einen Erben zu geben und doch auch dem Witwenbrauch folgen zu können, wurde der Sohn herausgeschnitten, während die Mutter sich mit ihrem toten Gatten verbrennen ließ. Man findet auch bei Vikrâmaditya die wunderbare Geburt, unheilvolle Vorzeichen, die Aussetzung des Knaben im Walde, seine Ernährung mit Honig und schließlich die Anerkennung. (Siehe Jülg, Mongolische Märchen, Innsbruck 1868, S. 73 uff.)

[2]) Indische Sagen (Karlsruhe 1846), Teil II, S. 117 bis 127.

Weib. Sie war in tiefen Kummer versenkt, weil ihr kein Sohn verliehen war. Da sah sie auf dem Flusse den Korb, den an das Ufer ihr ganz nah die Wellen trieben; sie zeigte ihn dem Azirath und dieser ging und zog ihn aus den Fluten heraus." Die beiden nehmen sich des Knäbleins an und erziehen es als ihr Kind.

Kuntî heiratet später den König Pându, den der Fluch, er werde einst in den Armen seiner Gattin sterben, zur Enthaltung vom ehelichen Verkehr zwingt. Aber Kuntî gebiert, wieder durch göttliche Empfängnis, drei Söhne, von denen einer in einer Wolfshöhle zur Welt kam. Pându stirbt dann in der Umarmung seiner zweiten Gattin. Die Söhne wachsen heran und bei einem Turnier, das sie veranstalten, taucht Karna auf, um sich mit dem besten Kämpfer, mit Arjuna, dem Sohne der Kuntî, zu messen. Arjuna weigert sich spöttisch, mit dem Fuhrmannssohn zu kämpfen. Um ihn zum ebenbürtigen Gegner zu machen, salbt ihn einer der Anwesenden zum König. Indessen hat die Kuntî an dem Götterzeichen den Karna als ihren Sohn erkannt und bittet ihn, indem sie ihm das Geheimnis seiner Geburt offenbart, vom Bruderkampf abzustehen. Er aber hält ihre Enthüllung für ein Märchen und besteht unerbittlich auf Genugtuung. Im Streit fällt er, von Arjunas Pfeil getroffen. (Vgl. die ausführliche Darstellung in Lefmanns Gesch. d. alten Indien, Berlin 1890, S. 181 uff.)

Eine auffallende Ähnlichkeit in der ganzen Anlage mit der Karnasage zeigt die Geburtsgeschichte Ions, des Stammvaters der Ionier, von dem die verhältnismäßig späte tragische Überlieferung berichtet:[1])

[1]) Wo nichts anderes angegeben ist, sind alle griechischen und römischen Sagen dem von Roscher herausgegebenen „Ausführlichen Lexikon der griech. und röm. Mythologie" entnommen, wo man auch alle Quellen verzeichnet findet.

Die Ion-Mythe gibt Roschers Lexikon nach der gleichnamigen Tragödie des Euripides wieder, der jedoch den alten Stoff bereits „nationalisiert" hatte. Die mittelgriechische Kolonisation nach der mittleren Küste

Apollo zeugte mit des Erechtheus Tochter Kreusa einen Sohn in der Grotte des athenischen Burgfelsens. In dieser Grotte wurde der Knabe auch geboren und ausgesetzt; die Mutter läßt das Kind in einem geflochtenen Körbchen zurück, in der Hoffnung, Apollo werde seinen Sohn nicht untergehen lassen. Auf Apollons Bitten trägt Hermes das Kind in derselben Nacht nach Delphi, wo es am Morgen die Priesterin auf der Schwelle des Tempels findet. Sie zieht den Knaben auf und macht ihn als Jüngling zum Tempeldiener.

Erechtheus gab später die Kreusa dem eingewanderten Xuthos zur Frau. Da ihre Ehe lange kinderlos blieb, wandten sie sich an das delphische Orakel, um von ihm Kindersegen zu erflehen. Der Gott offenbart dem Xuthos, der sei sein Sohn, der ihm beim Austritt aus dem Heiligtum als erster entgegenkommen werde. Er eilt hinaus und begegnet dem Jüngling, den er freudig als Sohn begrüßt und ihm den Namen Ion, das heißt „Gänger", gibt. Kreusa weigert sich, den Jüngling als Sohn anzunehmen; ihr Versuch, ihn zu vergiften, mißlingt und das wütende Volk wendet sich gegen sie selbst. Schon will Ion Hand an sie legen, aber Apollo, der nicht wollte, daß der Sohn seine leibliche Mutter töte, erleuchtete den Sinn der Priesterin, so daß sie den Zusammen-

---

und den Inseln des westlichen Kleinasien, durch welche die Ionier entstanden, soll nach der Überlieferung des Altertums von Athen ausgegangen sein. Diese Ableitung wird bereits in der Ilias anerkannt — N 685 ff. sitzen die Ionier zur Zeit des troischen Krieges in Athen — und Athens Anspruch, die Mutterstadt der Ionier zu heißen, ist nie bestritten worden. Daher gilt Ion, der Stammvater der Ionier, als Sohn Apollons und einer attischen Prinzessin und muß in Athen gelebt haben, so schwer es auch war, ihn in der attischen Sagengeschichte, die von ihm nichts wußte, unterzubringen (Meyer, Gesch. d. Altert. II, 239). Nach alter Sage ist Ion ein Sohn des Xuthos und des Pythischen Apollo und hat eine Landestochter, Kreusa, zur Mutter, wodurch die neugewonnene Heimat bezeichnet wurde. Euripides dagegen löst den Ion von Xuthos, der immer etwas rauh und tyrannisch geschildert wird, und wendet es so, daß er nicht als Eindringling, sondern als einziger Sproß des Erechthidenstammes weiblicher Linie erscheint. Dadurch wird die Autochthonie der Athener gerettet, auf welche der Demos sich soviel einbildete, und der widerstrebende Mythos auf erwünschte Weise beseitigt (Müller, Dorier, I, 248).

hang durchschaute. Mit Hilfe des Körbchens, in dem einst der Neugeborene gelegen hatte, erkennt ihn Kreusa als ihren Sohn und entdeckt ihm das Geheimnis seiner Geburt.

Ödipus.

Die Eltern des Ödipus, König Laïos und seine Gemahlin Iokaste, leben lange Zeit in kinderloser Ehe. Laïos, der sich nach einem Erben sehnt, fragt den delphischen Apollo um Aufschluß; das Orakel antwortet, wenn er es wünsche, werde er einen Sohn bekommen, aber es sei ihm vom Schicksal bestimmt, von diesem Sohne getötet zu werden. Aus Furcht vor der Erfüllung des Orakelspruches bleibt Laïos dem ehelichen Umgang fern; aber einst im Rausch zeugt er doch einen Sohn, den er kaum drei Tage nach der Geburt im Kithairon aussetzen läßt. Damit das Kind um so sicherer zugrunde gehe, läßt ihm Laïos die Fußgelenke durchbohren. Nach der Darstellung des Sophokles, die aber nicht die älteste ist, übergibt der mit der Aussetzung betraute Hirte den Knaben einem Hirten des Königs Polybos von Korinth, an dessen Hof er, nach dem allgemeinen Bericht, erzogen wird. Nach Anderen soll der Knabe in einem Kästchen (λάρναξ) auf dem Meere ausgesetzt und von Periböa, der Gemahlin des Königs Polybos, beim Spülen der Wäsche aus dem Wasser herausgezogen worden sein[1]). Polybos zieht ihn als seinen eigenen Sohn auf. Als Ödipus durch Zufall erfährt, daß er ein Findling ist, befragt er das delphische Orakel um seine leiblichen Eltern, erhält aber die Weissagung, er werde seinen Vater töten und seine Mutter heiraten. In der Meinung, diese Prophezeiung beziehe sich auf seine Pflegeeltern, flieht er aus Korinth nach Theben; unterwegs aber erschlägt er

[1]) Schol. Eurip. Phoen. 26. Nach Bethe (Thebanische Heldenlieder) war die Aussetzung auf dem Wasser die ursprüngliche Form. Nach anderen Versionen wird der Knabe von Pferdehirten gefunden und auferzogen, nach einer späten Sage von einem Landmann, Melibios.

ahnungslos seinen Vater Laïos, befreit die Stadt durch die Lösung eines Rätsels von der Plage der Sphinx, eines menschenwürgenden Ungeheuers, und erhält zum Lohn dafür die Hand Iokastes, seiner Mutter, sowie den Thron seines Vaters. Die Enthüllung dieser Greuel und des Ödipus späteres Unglück war bei den griechischen Tragikern ein beliebter Gegenstand der Darstellung[1]).

Nach dem Muster der Ödipussage ist eine ganze Reihe von christlichen Legenden gearbeitet; als Paradigma dieser Gruppe sei kurz der Inhalt der Legende von Judas erzählt: Vor seiner Geburt wird seine Mutter Cyborea durch einen Traum gewarnt, sie werde einen ruchlosen Sohn, zum Verderben seines ganzen Volkes, gebären. Die Eltern setzen den Knaben in einem Kästchen auf dem Meer aus. Die Wellen treiben das Kind an die Insel Scariot, wo es die kinderlose Königin findet und als ihren Sohn erzieht. Später bekommt das Königspaar selbst einen Sohn und da der Findling zurückgesetzt wird, erschlägt er seinen Pflegebruder. Aus dem Lande flüchtig, findet er einen Dienst am Hofe des Pilatus, der ihn zu seinem Vertrauten erhob und über sein ganzes Hauswesen setzte. Einst im Streit erschlägt Judas einen Nachbarn, ohne zu wissen, daß es sein Vater ist. Die Witwe des Erschlagenen, also seine eigene Mutter, heiratet er dann. Nach Enthüllung dieser Greuel begibt er sich reuig zum Heiland, der ihn unter seine Apostel aufnimmt. Sein Verrat Jesu ist aus den Evangelien bekannt[2]).

Die Legende vom heiligen Gregorius auf dem Stein,

[1]) Goldziher berichtet (l. c. 216) eine arabische Parallele zur Ödipussage: Nimrod wird infolge einer Weissagung ausgesetzt, durch ein Tigerweibchen (nimr) gerettet, sammelt, herangewachsen, ein Heer, tötet schließlich seinen Vater Kenaan und heiratet seine Mutter Salcha.

Auch vom Gründer der türkischen Nation wird erzählt, er sei als Kind ausgesetzt, gerettet und von einer Wölfin gesäugt worden, die er später heiratete. (Stanislas Julien, Documents historiques sur les Tou-Kione (Turcs), traduit du chinois, Paris 1877, pp 2 sq. 25 sq.

[2]) Auf eine Möglichkeit der Identifizierung des Judas mit Jesus, d. h. also der Übertragung mythischer Züge von diesem auf jenen, hat Reik hingewiesen. („Der eigene und der fremde Gott.")

die Hartmann von Aue nacherzählt hat, sei als komplizierter Typus dieser Sagenform erwähnt. Gregor, das Kind aus der blutschänderischen Verbindung zweier Fürstenkinder, wird von der Mutter in einem Kästchen auf dem Meer ausgesetzt, von Fischern aufgefischt und aufgezogen und dann in einem Kloster zum Geistlichen herangebildet. Er zieht aber das Ritterleben vor, besteht siegreiche Kämpfe und erhält zum Lohn die Hand seiner Mutter, der Fürstin[1]). Nach Entdeckung des Inzests tut Gregorius 18 Jahre lang auf einem Felsen, der mitten im Meere steht, Buße und wird schließlich auf Gottes Befehl zum Papst gemacht.

Dieser Legende ganz ähnlich ist die von Firdusi im Königsbuche erzählte iranische Sage vom König Dârâb, die Spiegel (Eranische Altertumskunde II, 584) wiedergibt: Der letzte Kaiânier Behmen ernannte seine Tochter und gleichzeitige Gemahlin Humâi zu seiner Nachfolgerin, so daß sein Sohn Sâsân, aus Verdruß hierüber, sich in die Einsamkeit zurückzog. Kurze Zeit nach dem Ableben ihres Gemahls gebar Humâi einen Sohn, den sie auszusetzen beschloß. Er wurde in ein Kästchen gelegt, das in den Euphrat gesetzt wurde und den Strom hinab trieb, bis es durch einen Stein aufgehalten wurde, den ein Walker in das Wasser gelegt hatte. Der Walker fing das Kästchen auf und fand das Kind, welches er seiner Frau brachte, die kurz vorher ihr eigenes Kind verloren hatte. Das Ehepaar beschloß, den Findling aufzuziehen, und als der Knabe heranwuchs, wurde er bald so stark, daß die anderen Kinder es nicht mit ihm aufzunehmen vermochten. Er hat keine Lust zu dem Handwerk des Vaters, sondern bildet sich zum Kriegsmann aus, erzwingt von seiner Pflegemutter das Geheimnis seiner Herkunft und schließt sich dem Heere an, das Humâi gerade zur Bekämpfung des Königs von Rûm aussandte. Durch seine Tapferkeit auf ihn aufmerksam gemacht, erkenne Humâi in ihm leicht ihren Sohn und ernennt ihn zu ihrem Nachfolger.

---

[1]) Das ungeheure Material der mittelalterlichen Inzestlegenden ist eingehend behandelt in des Verfassers „Inzestmotiv in Dichtung und Sage", Leipzig und Wien 1912, Kapitel X.

Paris.

Apollodorus erzählt von der Geburt des Paris: König Priamos hatte von seiner Gemahlin Hekabe einen Sohn Hektor. Als Hekabe zum zweitenmal Mutter werden sollte, träumte ihr, sie bringe ein brennendes Scheit zur Welt, das die ganze Stadt in Brand setze. Priamos fragte den der Traumdeutung kundigen Aisakos, seinen Sohn von der ersten Gemahlin Arisbe, um Rat. Aisakos erklärte, das Kind werde der Stadt Verderben bringen, und riet, es auszusetzen. Priamos gab das Knäblein einem Sklaven, der es auf den Ida trug; der Mann hieß Agelaos. Das Kind wurde fünf Tage lang von einer Bärin genährt. Als es Agelaos noch lebend fand, hob er es auf und nahm es zu sich, um es aufzuziehen. Er nannte den Knaben Paris; als der aber ein schöner und starker Jüngling geworden war, nannte man ihn, weil er die Räuber abwehrte und die Herden schützte, Alexandros. Nicht lange dauerte es, da fand er seine Eltern.

Auf welche Weise das geschah, erzählt Hyginus[1]), nach dessen Bericht das ausgesetzte Knäblein von Hirten gefunden wird. Einst kommen Boten von Priamos zu diesen Hirten, um einen Stier zu holen, der bei einer für Paris veranstalteten Gedächtnisfeier als Kampfpreis dienen sollte. Sie wählten einen Stier, den Paris so lieb hatte, daß er den Männern, als sie das Tier wegführten, folgte, an den Kampfspielen teilnahm und den Preis gewann. Unwillig darüber, zückte sein Bruder Deiphobos das Schwert gegen ihn, aber seine Schwester Kassandra erkannte ihn als ihren Bruder[2]), worauf Priamos ihn freudig als seinen Sohn aufnahm.

---

[1]) Die Hyginsche Fabel von der Jugend des Paris soll den Inhalt einer griechischen Dichtung wiedergeben. Sophokles' Jugend des Paris („Alexandros") ist (nach Robert: Philolog. Unters., Bd. V., 237 f.) der Jugend des Kyros bei Herodot nachgebildet, des Freundes des Sophokles, der auch in der „Elektra" den Traum der Mandane zum Traum der Elektra gemacht haben soll. (J. Classen in d. Verh. d. Kieler Philolog. Vers., S. 114.) — Leßmann vermutet (O. L. Z. 1905), daß in der Geschichte von Paris-Alexandros eine phrygische Fassung der Kyrossage vorliege.

[2]) Bei Euripides spricht Kassandra, die sich der Aufnahme des Alexandros widersetzt, auch aus, daß Hekabe in eine Hündin verwandelt

Das spätere Unglück, das Paris durch den Raub der Helena seiner Familie und seiner Vaterstadt brachte, ist aus den Homerschen Gedichten sowie ihren Nachläufern, den Kyklikern, bekannt.

Einige Ähnlichkeit mit der Erzählung von der Geburt des Paris hat das Gedicht von Zal in Firdusis Persischen Heldensagen (übers. v. Schack): Sam, dem König von Sistan, wird von einem seiner Weiber der erste Sohn geboren. Da er weißes Haar hatte, verheimlichte die Mutter seine Geburt. Aber die Amme verrät dem König die Geburt des Sohnes. Sam fühlt sich enttäuscht und befiehlt, das Kind auszusetzen. Die Knechte bringen es auf den Berg Alburs, wo es der Simurgh, ein mächtiger Vogel aufzieht. Den herangewachsenen Jüngling sieht einst eine vorüberziehende Karawane und berichtet von ihm, dem ein „Vogel gut genug sei zur Amme". Einst, als Sam seinen Sohn im Traum sieht, zieht er aus, um das ausgesetzte Kind zu suchen. Auf den Gipfel des steilen Felsens, wo er den Jüngling endlich sieht, kann er nicht hingelangen. Der Simurgh aber bringt ihm den Sohn herab,[1]) den er nun freudig aufnimmt und zum Nachfolger in der Herrschaft einsetzt.

Telephos.

Aleos, der König von Tegea, hatte gemäß dem Ausspruch des Orakels, seine Söhne würden durch einen Abkömmling seiner Tochter umkommen, seine Tochter Auge zur Priesterin der Athene gemacht und ihr für den Fall, als sie einem Manne beiwohnen sollte, mit dem Tode gedroht. Als aber Herakles auf dem Zuge gegen Augeias als Gast im Heiligtum der Athene verweilte, sah er die Jungfrau und tat ihr im Rausche Gewalt an. Als Aleos ihre Schwangerschaft bemerkte, übergab er sie dem Nauplios, einem rauhen Schiffsmanne, mit dem Auftrage, sie ins Meer zu werfen.

werden solle und diese Verwandlung findet sich schon in alten lyrischen Versen, vermutlich von Alkman (Welcker, Der epische Cyclus, II, 90 f.).

[1]) Das pers. „murgh" (zendisch mĕrĕgha) bedeutet Vogel und Seele. (Vgl. Géza Kuun u. J. Goldziher: Der Seelenvogel im islamischen Volksglauben Globus LXXXIII, Nr. 19 sowie Weicker: Der Seelenvogel, Leipzig 1902.)

Unterwegs aber gebar sie auf dem Parthenios den Telephos, und Nauplios, uneingedenk des ihm gegebenen Befehls, brachte sie und das Kind nach Mysien und übergab beide dem König Teuthras.

Nach einer anderen Überlieferung gebar Auge heimlich als Priesterin und hielt das Kind im Tempel verborgen. Als Aleos den Frevel entdeckte, ließ er das Kind auf dem parthenischen Gebirge aussetzen[1]); die Mutter sollte Nauplios im Auslande verkaufen oder töten. Er übergab sie dem Teuthras.

Nach der geläufigen Tradition setzt Auge das neugeborene Kind aus und flüchtet nach Mysien, wo sie der kinderlose König Teuthras an Kindes statt annimmt. Der Knabe aber wird von einer Hirschkuh gesäugt und von Hirten gefunden, die ihn zum König Korythos bringen. Der zieht ihn als seinen Sohn auf. Als Jüngling begibt sich Telephos auf den Rat des Orakels nach Mysien, um seine Mutter zu suchen. Er befreit den hart bedrängten Teuthras von seinen Feinden und erhält zum Lohn dafür die Hand der angeblichen Tochter des Königs, nämlich der Auge, seiner eigenen Mutter. Sie weigert sich aber, sich dem Telephos hinzugeben, und schon will er im Zorn die Widerspenstige durchbohren, da ruft sie in ihrer Angst ihren Geliebten Herakles an und Telephos erkennt daran seine Mutter. Nach dem Tode des Teuthras wird er König von Mysien.

Perseus.

Akrisios, der König von Argos, stand schon in hohem Alter und hatte keinen männlichen Nachkommen. Da er einen Sohn wünschte, befragte er das delphische Orakel, das ihn jedoch vor männlicher Nachkommenschaft warnte. Seine Tochter Danaë werde einen Sohn gebären, durch dessen Hand er fallen müsse. Um das zu verhindern, verschloß

[1]) Bei Euripides, von dem die Tragödien „Auge" und „Telephos" existieren, ließ Aleos Mutter und Kind in einem Kasten ins Meer werfen, der aber durch die Fürsorge der Athene in die Mündung des mysischen Flusses Kaïkos gelangte. Hier fand sie Teuthras und machte Auge zur Gattin; ihr Kind nahm er als Pflegesohn in sein Haus.

er seine Tochter in ein ehernes Gemach, das er streng bewachen ließ. Aber Zeus drang als goldener Regen durch das Dach in das Gemach ein, und Danaë wurde Mutter eines Knaben[1]). Als Akrisios einst aus dem Gemach seiner Tochter die Stimme des jungen Perseus hörte und so erfuhr, daß seine Tochter doch geboren habe, tötete er die Amme, die Tochter aber mit ihrem Sohn trug er auf den Hausaltar des Zeus, um sich den Namen des wahren Vaters beschwören zu lassen. Er glaubt aber der Aussage der Tochter nicht, daß Zeus der Vater sei und schließt sie mit dem Kind in einen Kasten[2]), den er ins Meer wirft. Der Kasten wird von den Fluten an die Küste von Seriphos getragen, wo Diktys, ein Fischer, gewöhnlich ein Bruder des Königs Polydektes genannt, Mutter und Kind rettet, indem er sie mit seinen Netzen aus dem Meere zieht. Diktys führt beide in sein Haus und hält sie wie seine Verwandten. Polydektes aber verliebt sich in die schöne Mutter und da Perseus ihm im Wege stand, suchte er ihn zu beseitigen, indem er ihn aussandte, das Haupt der Gorgo Medusa zu holen. Perseus vollführt aber wider Erwarten des Königs die gefährliche Aufgabe und verrichtet noch zahlreiche Heldentaten. Beim Diskoswerfen tötet er einst zufällig — dem Orakel gemäß — seinen Großvater. Er wird König von Argos, dann von Tirynth und erbaut Mykene[3]).

Dionysos.

In der hellenischen Götter- und Sagengeschichte kehrt das Motiv der Aussetzung fast bei allen mythischen Gestalten regelmäßig wieder.

[1]) Spätere Schriftsteller, darunter Pindar, geben an, Danaë sei nicht von Zeus, sondern vom Bruder ihres Vaters geschwängert worden.

[2]) Simonides von Keos (fr. 37 ed. Bergk) spricht von einem „erzfesten Gehäuse", worin Danaë ausgesetzt worden sei. (Geibel, Klassisches Liederbuch, S. 52.)

[3]) Über die weite Ausbreitung und Verzweigung des Typus der Perseussage vgl. Sydney Hartland: Legend of Perseus. 3 vols. 1894 bis 1896. Nach Hüsing (a. a. O.) ist die Perseussage auch in Japan in mehreren Varianten nachzuweisen.

Von besonderer Bedeutung ist die Jugendgeschichte des Dionysos, weil sie die Entstehung des Mysterienkultes in sich schließt.

Nach der von Pausanias (III, 24, 3 f.) überlieferten Version aus Prasiai in Lakonien hatte Kadmos, als er entdeckte, daß seine Tochter Semele vor der Ehe ein Knäblein (von Zeus) geboren hatte, Mutter und Kind in eine Truhe eingeschlossen und ins Meer werfen lassen, das die Geretteten an der Lakonischen Küste ans Land spülte. Die Mutter ist tot, aber ihre Schwester Ino nimmt sich des Knäbleins mütterlich an und zieht es als Amme auf. Im Verein mit ihren Schwestern Autonoe und Agaue verbirgt sie — nach der von Appian überlieferten Sage — den Knaben aus Furcht vor Hera und Pentheus im Gebirge. Dort, in einer Höhle, die man noch später als Heiligtum zeigte, bargen sie das Knäblein in eine Truhe aus Fichtenholz, bedeckten diese mit Rehfellen und mit Kränzen von blühendem Epheu und umtanzten sie mit Musik, um das Wimmern des Säuglings zu übertönen; so übten sie mit den böotischen Frauen, die sich zu ihnen gesellten, die erste Geheimfeier um die versteckte Truhe. Dann wird die heilige Lade mit dem Gott bekränzt auf den Rücken eines Esels gesetzt und zum Gestade des Euripos geleitet, wo ein Fischer sie nach Euboia überfährt. Aristaios erhält dort in seiner Höhle den kleinen Dionysos aus der Truhe der Ino, der des Knaben mit Hilfe von Dryaden und bienenzüchtenden Nymphen wartet.

Nach Usener (Sintflut, 185) erscheinen die hier vereinigten Motive sonst getrennt. Die Bithynier kennen die Ankunft des Dionysos auf einem Delphin ans Land; den Ioniern kommt er im Schiff angefahren, über dessen Deck sich die wunderbare Rebe breitet; aber er wird auch, in der Truhe eingeschlossen, durch die Wellen von Lemnos her nach der Insel Sikinos getragen und nach Patrai bringt Eurypilos das Schnitzbild des Dionysos in der Truhe. Auch von dem Esel wird Dionysos durch die Fluten getragen, nach der von Philiskos bearbeiteten Dodonäischen Sage.

Ähnliches über Apollos Geburt läßt sich aus kultischen Resten erschließen. In der Nähe der kretischen Niederlassung Xanthos und am gleichnamigen Flusse lag ein Hain der Leto, nahe ein uralter Tempel des lykischen Apollo, dessen Gründung die Sage folgendermaßen motiviert: Wölfe hatten die irrende Göttin hieher geführt und hatten die Kinder nach der Geburt im Flusse gebadet; eine alte Frau hatte sie in die ärmliche Hütte aufgenommen.

Eine ähnliche Sage heftet sich auch an Ainos, den Heros der Insel Delos, den ältesten König und Priester des Apollo. Von seiner Geburt erzählt Diodor (V, 62, 1 f.): Rhoio, von Apollo schwanger, wurde von ihrem Vater in einer Truhe ins Meer ausgesetzt, die auf der Insel Delos landete. Dort wurde Rhoio von dem Knaben entbunden, den sie Ainos, d. h. „Kummervoll" nannte[1]). Sie legte den Säugling auf den Altar des Apollo und betete, wenn er der Vater des Knäbleins sei, möge er sich seiner annehmen. Apollo hob den Knaben auf, verbarg ihn anfangs, zog ihn aber dann auf.

Adonis, der Sproß aus der blutschänderischen Verbindung der Smyrna mit ihrem Vater, wird von Aphrodite in einer Truhe verborgen, die sie der Unterweltsgöttin Persephone zur Bewachung übergibt. Diese öffnet das Kästchen und ist von der Schönheit des Knäbleins so entzückt, daß sie es nicht mehr hergeben will. Zeus entscheidet den Streit der beiden Göttinnen dahin, daß das Kind ein halbes Jahr bei jeder verbleiben solle.

Ähnlich verbirgt Athene den von der Erde geborenen Erichthonios in einem geflochtenen Korbe, wo er von Schlangen bewacht wird und übergibt ihn den drei Töchtern des Kekrops mit dem Befehl, die Kiste nicht zu öffnen. Sie öffnen sie aber trotz des Verbotes und sehen das Knäblein mit der Schlange, worauf sie sich in Raserei von dem Felsen der Akropolis stürzen. Nachdem der Knabe, der im unteren Teil als Schlange gestaltet sein sollte, herangewachsen war, übergibt ihm der kinderlose Kekrops die Herrschaft über Attika.

Gilgamos.

Älian, der um das Jahr 200 n. Chr. lebte, erzählt in seinen „Tiergeschichten" die Geschichte eines von einem

[1]) Vgl. die heilige Genovefa und ihren Sohn „Schmerzenreich".

Adler geretteten Knaben[1]): „Den Tieren eigentümlich ist auch die Menschenliebe. So ernährte ein Adler ein Kind. Ich will die ganze Geschichte erzählen, um Zeugnis für meine Behauptung abzulegen. Als Senechoros über die Babylonier herrschte, sagten die chaldäischen Wahrsager, der Sohn der königlichen Tochter werde seinem Großvater das Königreich entreißen; und dieser Ausspruch war eine Weissagung der Chaldäer. Diese fürchtete der König und wurde, um scherzhaft zu reden, für seine Tochter ein zweiter Akrisius, denn er bewachte sie mit großer Strenge. Die Tochter aber — denn das Schicksal war weiser als der Babylonier — gebar heimlich von einem unscheinbaren Manne. Das Kind warfen die Wächter aus Furcht vor dem Könige von der Akropolis herab; denn hier war die königliche Tochter eingeschlossen. Da sah der Adler mit seinen scharfen Augen den Fall des Knaben, ehe er gegen die Erde anschlug, nahm ihn auf den Rücken, trug ihn in einen Garten und setzte ihn hier mit großer Behutsamkeit nieder. Wie nun der Aufseher des Platzes das schöne Knäbchen sieht, gewinnt er es lieb und erzieht es; es bekommt den Namen Gilgamos und wird König von Babylonien. Wenn jemand das für eine Fabel hält, so habe ich nichts dagegen, ob ich gleich die Sache nach Kräften geprüft habe. Auch von Achaemenes, dem, Perser, von dem der Adel der Perser herkommt, höre ich daß er der Zögling eines Adlers gewesen sei"[2]).

Kyros.

Die Sage von Kyros, die von den meisten Forschern — wie es scheint nicht mit vollem Recht — in den Mittelpunkt dieses ganzen Mythenkreises gestellt wird, ist uns in mehreren

[1]) Claudius Aelianus, Hist. anim. XII, 21. Übersetzt v. Fr. Jakobs (Stuttgart 1841).

[2]) Auch von Ptolemäus, dem Sohne des Lagos und der Arsinoë, erzählte man, ein Adler habe den ausgesetzten Knaben mit seinen Flügeln gegen Sonnenschein, Regen und Raubvögel geschützt (l. c.).

Man vgl. dazu die Fabel Ganymeds mit dem Adler.

Versionen überliefert. Nach dem Berichte Herodots (um 450 v. Chr.), der selbst sagt (I, 95), daß er von vier ihm bekannten Versionen die am wenigsten glorifizierende gewählt habe, lautet die Geburts- und Jugendgeschichte des Kyros (I, 107 u. ff.):[1])

In der Königswürde über die Meder folgte dem Kyaxares sein Sohn Astyages. Dieser hatte eine Tochter mit Namen Mandane. Einst sah er sie im Traum, wie so viel Wasser von ihr ging, daß seine ganze Stadt davon erfüllt und ganz Asien überschwemmt wurde. Er legte also den Traumdeutern unter den Magiern seinen Traum vor und fürchtete sich sehr, da sie ihm alles erklärten. Als darauf Mandane mannbar wurde, gab er sie keinem Meder, der hm ebenbürtig gewesen wäre, sondern einem Perser mit Namen Kambyses. Dieser war aus einem guten Hause und von ruhiger Lebensweise und er hielt ihn für geringer als einen Meder vom Mittelstande. Als nun Mandane Kambyses' Frau war, sah Astyages im ersten Jahre ein anderes Traumgesicht. Er träumte, es wüchse aus seiner Tochter Schoß ein Weinstock empor, und dieser Weinstock überschatte ganz Asien. Und als er dieses Gesicht abermals den Traumdeutern vorlegte, ließ er seine Tochter, die schwanger war, aus Persien holen. Und als sie angekommen war, bewachte er sie, weil er ihr Kindlein umbringen wollte. Denn es hatten ihm die Traumdeuter unter den Magiern geweissagt, seiner Tochter Sohn würde König werden an seiner Statt. Um das nun von sich abzuwenden, ließ er, als Kyros zur Welt gekommen war, den Harpagos rufen, der sein Verwandter und sein Vertrautester unter den Medern war und den er über alle seine Geschäfte gesetzt hatte. Zu diesem sprach er:

„Lieber Harpagos, ich werde dir ein Geschäft übertragen, das mußt du mir gewissenhaft ausführen. Aber hintergehe mich nicht und nimm keinen anderen dazu, es könnte dir

---

[1]) Fr. Lange: Herodots Geschichten (Reclam). Vgl. auch Dunckers Gesch. d. Altertums (Leipzig 1880), IV[5], S. 256 u. ff.

einmal übel bekommen. Hier nimm den Knaben, den Mandane zur Welt gebracht, trag ihn in dein Haus und bring ihn um. Nachher kannst du ihn begraben, wie und auf welche Art du willst."

Harpagos aber antwortete: „Großer König, nie hast du vordem deinen Knecht ungehorsam befunden und auch in Zukunft will ich mich bewahren, daß ich nicht vor dir sündige. Wenn dies dein Wille ist, so ziemt mir, ihn treulich auszurichten."

Als Harpagos dieses gesagt hatte und ihm das Knäblein mit allem Schmuck zum Tode überantwortet war, ging er weinend nach Hause. Und wie er dort angekommen war, erzählte er seiner Frau alles, was ihm Astyages gesagt. Diese aber sprach zu ihm: „Was denkst du denn zu tun?"

Er aber antwortete: „Ich werde dem Astyages nicht gehorchen und wenn er gleich noch zehnmal ärger wütete und raste als jetzt, so will ich dennoch nicht seinen Willen tun und mich zu solcher Mordtat verstehen. Und dazu habe ich viele Gründe. Denn erstlich ist der Knabe mein Blutsverwandter und dann ist Astyages alt und hat keinen männlichen Erben. Wenn er nun stirbt und das Königreich an seine Tochter fällt deren Sohn er jetzt durch mich umbringen will, laufe ich da nicht die größte Gefahr? Doch meiner Sicherheit wegen soll der Knabe sterben; es soll aber einer von Astyages Leuten sein Mörder sein, keiner von meinen."

So sprach er und sofort sandte er einen Boten aus zu einem von Astyages' Rinderhirten, der, wie er wußte, gerade auf recht schicklicher Hutung hütete, auf Bergen voll reißender Tiere, und dessen Name war Mithradates. Sein Weib war auch eine Leibeigene des Astyages und der Name des Weibes war Kyno auf griechisch, auf medisch aber Spako[1]).

Als nun der Hirt auf Harpagos' Befehl mit größter Eile herbeikam, sprach Harpagos also zu ihm: „Astyages gebietet dir, dieses Knäblein zu nehmen und in dem wildesten

[1]) Zum Namen *Σπακω* vgl. Jak. Grimm, Gesch. d. deutsch. Sprache, 39. Anmerkung.

Gebirge auszusetzen, daß es so bald als möglich umkomme, und also hat er mir geboten, dir zu sagen: „Wenn du es nicht umbringst, sondern am Leben erhältst, auf was für eine Art es sein mag, so sollst du des schmählichsten Todes sterben. Und ich habe den Befehl, nachzusehen, ob es wirklich ausgesetzt ist." Und als der Hirt das vernommen hatte, nahm er das Knäblein und ging wieder heim und kam in seine Hütte. Und sein Weib war schwanger und hatte ihre Wehen den ganzen Tag und es traf sich, daß sie gerade gebar, als der Hirt in die Stadt gegangen war. Und sie waren in großer Sorge einer um den anderen. Als er nun aber wieder da war und die Frau ihn unverhofft wiedersah, fragte sie zuerst, warum Harpagos ihn denn gar so eilig habe rufen lassen. Er aber sprach: „Liebes Weib, was ich in der Stadt gesehen und gehört habe, das, wollte ich, hätte ich nimmer gesehen und wäre nimmer unserer Herrschaft widerfahren. Harpagos' Haus war mit Jammer und Wehklagen erfüllt. Das fiel mir auf, doch ging ich hinein. Und alsbald, nachdem ich eingetreten war, sah ich ein Knäblein vor mir liegen, das zappelte und schrie und war geschmückt mit Gold und bunten Kleidern. Als Harpagos mich gewahrte, gebot er mir, eiligst das Knäblein zu nehmen und auszusetzen an den wildesten Ort des Gebirges, und er sagte, Astyages hätte es befohlen, und fügte noch schreckliche Drohworte hinzu, wenn ich es nicht täte. Und ich nahm das Kind und ging mit ihm weg, in der Meinung, es sei der Diener eines; denn noch ließ ich mir nicht träumen, daß es daher entsprossen sei. Unterwegs aber hörte ich die ganze Geschichte von dem Diener, der mich aus der Stadt geleitet und mir das Knäblein eingehändigt hatte: daß es ein Sohn der Mandane sei, der Tochter des Astyages und des Kambyses, des Sohnes des Kyros, und daß Astyages geboten habe, ihn umzubringen, und siehe, hier ist er!"

Als der Hirt so gesprochen hatte, enthüllte und zeigte er das Kind und als das Weib sah, das es ein starkes und schönes Kind war, weinte sie und fiel ihrem Mann zu Füßen und bat ihn, es doch ja nicht auszusetzen. Er aber sagte, er könne nicht anders, denn

Harpagos würde Diener herausschicken, die nachsehen sollten; er müßte des schmählichsten Todes sterben, wenn er es nicht täte. Da sprach sie abermals: „Kann ich dich denn nicht bewegen, nun so mache es so, wenn sie schlechterdings ein ausgesetztes Kind sehen müssen; auch ich habe geboren, aber ein totes Kind; nimm das und setze es aus und den Sohn der Tochter des Astyages wollen wir aufziehen wie unser eigenes Kind. So wirst du nicht als ein ungehorsamer Knecht befunden werden, noch werden wir uns selbst schlecht beraten. Denn unser totgeborenes Kind wird einer königlichen Bestattung teilhaftig werden und dem lebenden wird das Leben erhalten." Der Hirt tat, wie seine Frau gebeten und geraten hatte. Er legte seinen toten Knaben in einen Korb, tat ihm den ganzen Schmuck des anderen an und setzte ihn auf dem ödesten Berge aus. Drei Tage darauf meldete er dem Harpagos, daß er nun des Knaben Leichnam zeigen könne. Da schickte Harpagos seine getreuesten Leibwächter und ließ den Sohn des Rinderhirten begraben. Den anderen aber, der nachher Kyros hieß, erzog das Hirtenweib. Sie nannten ihn aber nicht Kyros, sondern gaben ihm einen anderen Namen[1]).

Und als der Knabe zwölf Jahre alt war, kam es heraus durch folgenden Umstand: Er spielte in dem Dorfe, wo auch die Rinder standen, mit anderen Knaben seines Alters im Wege. Und die Knaben spielten König und wählten des Rinderhirten angeblichen Sohn[2]). Er aber ordnete sie,

---

[1]) Der Name, unter dem Kyros bei den Hirten aufwächst, wäre nach Strabo „Agradates" gewesen. Den Namen Cyrus (gr. Kyros, was nur eine Gräzisierung des persischen Kores, Koresch, d. h. die Sonne ist) nahm er wahrscheinlich erst später als König von Persien an. Der Name wird in den ältesten schriftlichen Urkunden in babylonischer Sprache „Kurasch", der große König, der mächtige König, der König von Babel genannt. „Kurasch" bedeutet aber im Susischen „Hirte (ist er)". (Grundriß d. iran. Philol, S. 415 ff.)

[2]) Das gleiche Königspiel findet man in der indischen Sage von Candragupta, dem Gründer der Maurjadynastie, den seine Mutter nach seiner Geburt in einem Gefäß an dem Tore eines Kuhstalles aussetzte, wo ihn ein Hirt fand und aufzog. Später kam er zu einem Jäger, wo er als

die einen, daß sie Häuser bauten, die anderen zu Lanzenträgern; diese machte er zum Auge des Königs, jenen gab er das Amt, die Meldungen hereinzubringen, kurz, jedem gab er sein eigenes Geschäft. Einer aber von den Knaben, welche mitspielten, war Artembares' Sohn, eines achtbaren Mannes unter den Medern, und da er nicht tat, was ihm Kyros befahl, hieß dieser die anderen Knaben ihn ergreifen. Und die Knaben gehorchten und Kyros züchtigte ihn mit recht derben Schlägen. Kaum aber ließen sie ihn los, so war er gewaltig böse, als wäre man mit ihm unwürdig umgegangen. Und er lief in die Stadt und klagte seinem Vater, was Kyros ihm getan. Er sagte aber nicht Kyros, denn so hieß er noch nicht, sondern des Rinderhirten Sohn. Artembares aber ging mit seinem Sohne voller Zorn zu Astyages, sagte, das wäre eine ganz unwürdige Behandlung und sprach also: „Großer König, von deinem Knechte, des Hirten Sohn, erleiden wir so schmähliche Behandlung"; und er zeigte ihm seines Sohnes Schultern.

Als Astyages dies hörte und sah, wollte er dem Knaben Genugtuung verschaffen um Artembares' willen und ließ den

---

Kuhhirte mit den anderen Knaben das Königspiel spielte und als König befahl, den schweren Verbrechern Hände und Füße abzuhauen. (Das weitverbreitete Zerstückelungsmotiv kommt auch in der Kyros-Sage vor.) Auf seinen Befehl kehrten die abgehauenen Glieder dann wieder an ihre Stelle zurück. Kânakja, der einmal dem Spiele zusah, bewunderte den Knaben, kaufte ihn dem Jäger für ein Tausend Kârshâpana ab und entdeckte dann zu Hause, daß er ein Maurja sei. (Nach Lassen: Ind. Altertumskunde II, 196, Anm. 1.) Zum „Königspiel": Als Moses mit drei Jahren während einer Mahlzeit die Krone vom Haupte des Königs herabnahm und sie sich aufsetzte, gemahnte Bileam den König an seinen Traum und forderte die Hinrichtung des Kindes (Grünbaum: Neue Beitr. z. semit. Sagenkunde). Nach Josephus (Jüd. Altert. II, 7) nahm der Pharao auf Wunsch seiner Tochter den Moses an Kindesstatt an und setzte ihm zum Zeichen dessen die Krone aufs Haupt, die der Kleine jedoch in kindischer Weise zu Boden warf und mit Füßen trat, worin man eine schlimme Vorbedeutung für den König erblickte. — Nero läßt seinen Stiefsohn Rufius Crispinus ersäufen, weil er gehört hatte, er stelle beim Spielen Feldherrn und Regenten dar (Sueton, c. 35). Vgl. auch das Spiel in der Gregorlegende, wobei Gregorius seinen Pflegebruder schlägt und von seiner Pflegemutter Bastard gescholten wird.

Rinderhirten samt seinem Sohne rufen. Und als beide da waren, sah Astyages den Kyros an und sprach:

„Du, eines so geringen Mannes Sohn, hast dich erdreistet, so schmählich den Sohn eines Mannes, der bei mir in großen Ehren steht, zu behandeln?"

Er aber antwortete: „Herr, dem ist nichts als sein Recht geschehen. Denn die Knaben im Dorfe spielten (er war auch darunter) und machten mich zu ihrem Könige, denn sie glaubten, ich eignete mich am besten dazu. Und die anderen Knaben taten, was ihnen geboten war, der aber war ungehorsam und machte sich gar nichts aus mir. Dafür hat er seinen Lohn empfangen. Habe ich darum Strafe verdient, siehe, hier bin ich!"

Als der Knabe also redete, erkannte ihn Astyages sofort. Denn die Züge des Gesichtes deuchten ihm wie seine eigenen und die Anwort war wie die eines Edlen; auch traf, wie ihm deuchte, die Zeit der Aussetzung zusammen mit dem Alter des Knaben. Das fiel ihm auf das Herz und er blieb eine Zeitlang sprachlos. Kaum aber war er wieder zu sich gekommen so sprach er, denn er wollte gern den Artembares los sein auf daß er den Rinderhirten ohne Zeugen verhörte, also:

„Lieber Artembares, ich werde dafür sorgen, daß weder du noch dein Sohn sich beklagen soll." Also entließ er den Artembares. Den Kyros aber führten die Diener hinein auf Astyages' Befehl und der Rinderhirte mußte da bleiben. Und als er nun ganz allein mit ihm war, fragte ihn Astyages aus, wo er den Knaben her hätte und wer ihm denselben übergeben. Der Hirt aber sagte, es wäre sein eigener Sohn und das Weib, das ihn geboren, lebe bei ihm. Da sagte Astyages, es wäre recht unklug von ihm gehandelt, daß ihn so verlangte nach der grausamsten Marter, und dabei winkte er den Lanzenträgern, daß sie ihn ergriffen. Der Hirt aber gestand, als man ihn zur Marterbank führte, die ganze Geschichte von Anfang bis zu Ende nach aller Wahrheit und am Ende legte er sich aufs Bitten und flehte um Verzeihung und Gnade.

Astyages aber war auf den Hirten, der ihm die Wahrheit offenbart hatte, nicht so erzürnt wie auf Harpagos; er gebot

den Lanzenträgern, ihn zu rufen, und als Harpagos vor ihm stand, fragte ihn Astyages also:

„Lieber Harpagos, auf welche Art hast du denn meiner Tochter Sohn ums Leben gebracht, den ich dir damals übergab?"

Und als Harpagos den Hirten gewahrte, wandte er sich nicht auf den Weg der Unwahrheit, aus Furcht, er möchte sogleich überführt werden.

Harpagos also erzählte die Wahrheit. Astyages aber verbarg den Zorn, den er wegen der Geschichte auf ihn geworfen hatte, und erzählte ihm zuerst, was er von dem Hirten erfahren hatte; dann kam er darauf, daß der Knabe noch lebte, und daß es so recht schön gekommen sei. Denn, sagte er, es hat mir großen Kummer gemacht, was ich an dem Kinde getan habe, und meiner Tochter Vorwürfe sind mir durch die Seele gegangen. Da aber die Sache so schön gekommen ist, so schicke doch fürs erste deinen Sohn her zu unserem neuen Ankömmling und dann komm doch zu mir zu Tische, denn ich bin willens, den Göttern, die das vollführt haben, einen Dankschmaus anzurichten.

Als Harpagos dies vernahm, warf er sich vor dem Könige zur Erde nieder und pries sich glücklich, daß sein Versehen zum Guten ausgeschlagen sei und daß er zu Tische geladen würde wegen einer glücklichen Begebenheit, und ging nach Hause. Und als er nach Hause gekommen war, schickte er sofort seinen Sohn weg — es war sein einziger und ungefähr dreizehn Jahr alt — und gebot ihm, zu Astyages zu gehen und zu tun, was der ihm befehle, und er selber voll großer Freude erzählte seiner Frau, was ihm widerfahren war. Astyages aber schlachtete des Harpagos' Sohn als dieser zu ihm kam, schnitt ihn in Stücke und briet das Fleisch zum Teil, zum Teil ließ er es kochen, und da alles wohl bereitet war, hielt er es fertig. Darauf, als die Stunde des Mahles da war, kamen Harpagos und die übrigen Gäste. Vor Astyages nun und den übrigen ward ein Tisch angerichtet mit Hammelfleisch, dem Harpagos aber ward seines eigenen Sohnes Fleisch aufgetragen, ohne den Kopf und das Klein von Händen und

Füßen, das andere alles. Dies lag besonders verdeckt in einem Korbe. Als nun Harpagos gesättigt zu sein schien, fragte ihn Astyages, ob ihm das Gericht gut geschmeckt hätte, und als Harpagos versicherte, es hätte ihm sehr gut geschmeckt, brachten die Diener, die dazu bestellt waren, seines Sohnes verdeckten Kopf nebst Händen und Füßen und traten vor Harpagos und hießen ihn aufdecken und nehmen, was ihm beliebte. Und Harpago tat also, deckte auf und erblickte die Überbleibsel seines Sohnes. Und als er das sah, entsetzte er sich nicht, sondern verbiß es. Da fragte ihn Astyages, ob er wohl wüßte, von welchem Wildpret er gegessen habe, und er anwortete, er wisse es sehr wohl, und was der König tue, das sei alles wohlgetan. Also sprach er, nahm das übrige Fleisch und ging damit nach Hause. Hier, denke ich, wollte er es zusammen begraben.

Dem Harpagos nun hatte Astyages eine solche Rache bereitet, über Kyros aber ging er zu Rat und hieß dieselben Magier rufen, die ihm den Traum ausgelegt hatten, und fragte sie, wie sie ihm jenes Traumgesicht damals ausgelegt hätten. Sie aber sagten wieder ebenso: Der Knabe müßte König werden, wenn er am Leben bliebe und nicht zuvor stürbe. Er aber antwortete folgendes:

„Der Knabe lebt und ist da, und da er sich auf dem Lande aufhielt, haben sich ihn die Knaben des Dorfes zum König gewählt. Er hat aber alles so gemacht wie die wirklichen Könige. Denn er hat sich als Herrscher Lanzenträger und Torwärter und Botschaftbringer bestellt und alles. Was dünkt euch nun dieses zu bedeuten?"

Die Magier antworteten: „Wenn der Knabe lebt und König gewesen ist ohne jemandes Zutun, so kannst du seinetwegen dich zufrieden geben und guten Mutes sein; denn nunmehr wird er nicht zum anderen Male König werden. Denn auch uns sind schon etliche Weissagungen auf das Unbedeutende gegangen und leicht wird nichtig, was auf Träumen beruht."

Astyages antwortete: „Ihr Magier, ich bin ganz eurer Meinung, daß der Traum in Erfüllung gegangen sei, da der Knabe dem Namen nach König gewesen ist, und daß ich nichts

mehr von ihm zu fürchten habe. Aber dennoch ratet mir vorsichtig, was das Sicherste sei für mein Haus und für euch."

Darauf sprachen die Magier: — — — — — — — „Den Knaben sende fort, daß er dir aus den Augen komme, ins Perserland zu seinen Eltern."

Als Astyages das vernommen hatte, freute er sich sehr. Er hieß den Kyros kommen und sprach zu ihm:

„Mein Sohn, ich habe dir großes Unrecht getan, durch ein trügerisches Traumbild verführt, doch dein gutes Glück hat dich gerettet. Jetzt gehe freudigen Mutes nach dem Perserland, ich werde dich geleiten lassen; da wirst du einen ganz anderen Vater und eine ganz andere Mutter finden als den Hirten Mithradates und sein Weib." Also sprach Astyages und sandte den Kyros fort. Als er zur Behausung des Kambyses kam, empfingen ihn die Eltern mit großer Freude, nachdem sie erfahren hatten, wer er sei, da sie glaubten, er sei damals umgekommen, und verlangten zu wissen, auf welche Weise er erhalten worden sei. Er sagte ihnen, daß er gemeint habe, der Sohn des Rinderhirten zu sein; aber von den Geleitern, die Astyages ihm mitgegeben hätte, habe er unterwegs alles erfahren. Er erzählte, daß ihn des Rinderhirten Weib aufgezogen habe, er lobte sie durchaus und die Hündin (die Spako) war die Hauptsache in seinen Reden. Diesen Namen griffen die Eltern auf, damit den Leuten die Erhaltung des Kindes um so wunderbarer vorkäme, und legten so den Grund zu der Sage, daß eine Hündin den ausgesetzten Kyros gesäugt habe.

Später wiegelt Kyros, von Harpagos angespornt, die Perser gegen die Meder auf. Es kommt zum Krieg und Kyros, an der Spitze der Perser, besiegt die Meder in der Schlacht. Astyages wird lebend gefangen genommen, aber Kyros tat ihm kein Leid, sondern behielt ihn bei sich bis an sein Ende. Herodots Bericht schließt dann mit den Worten: „Die Perser aber und Kyros herrschten von der Zeit an über Asien. Also ward Kyros geboren und auferzogen und ward König"[1]).

[1]) Es ist bemerkenswert, daß die Sage an den Begründer des zweiten persischen Reiches, Ardaschir, ähnlich wunderbare und romantische Züge wie an Cyrus knüpft. Vgl. Noeldecke (Aufs. z. pers. Gesch., Leipzig 1887).

Der Bericht des Pompejus Trogus ist uns nur in Justins[1]) Auszug erhalten: Astyages hatte zwar eine Tochter, aber keinen männlichen Erben. Er sah im Traum aus ihrem Schoß einen Weinstock aufwachsen, dessen Schößlinge ganz Asien überschatteten. Die Traumdeuter erklärten, daß das Gesicht die Größe des Enkels, den seine Tochter gebären werde, ihm aber den Verlust der Herrschaft bedeute. Dieser Furcht ledig zu werden, habe Astyages seine Tochter weder einem hervorragenden Manne noch einem Meder zur Frau gegeben, damit nicht das väterliche neben dem mütterlichen Ansehen den Sinn des Enkels erhebe, sondern dem Kambyses, einem mittleren Manne aus dem damals unbekannten Volke der Perser. Aber auch dies habe des Astyages Furcht nicht beseitigt: er habe die schwangere Tochter zu sich beschieden, um deren Frucht unter seinen Augen töten zu lassen. Als ein Knabe geboren war, gab er ihn dem Harpagos, seinem Freunde und Vertrauten, um ihn zu töten. Aus Furcht, daß des Astyages Tochter, wenn die Regierung nach dem Tode des Vaters an sie komme, für den Tod ihres Knaben an ihm Rache nehmen werde, übergab er das Kind dem Hirten des Königs zur Aussetzung. Zu derselben Zeit, als Kyros geboren wurde, war zufällig auch dem Hirten ein Sohn geboren worden. Als sein Weib gehört hatte, daß das Kind des Königs ausgesetzt sei, bat sie dringend, es möge ihr gebracht werden, damit sie es betrachten könne. Der Hirt ließ sich durch ihre Bitten bewegen und kehrte in den Wald zurück. Hier fand er neben dem Kind eine Hündin stehen, die ihm ihre Euter hinhielt und die Tiere und Vögel von ihm abwehrte. Bei diesem Anblick wurde er von gleichem Mitleid ergriffen wie die

---

der auch die Geschichte des Artachšir aus dem Pehlewi übersetzte (Festschr. f. Benfey). Derselbe Stoff ist behandelt von Firdusi im „Schâhnâme" (vgl. Gutschmied in Zschr. d. D. M. G. 34, 585 ff.) Auch Cyrus, dem Reichsgründer in Tibet (im 4. Jahrh. v. Chr.), wird — wie Schmidt in seiner Gesch. d. Ostmongolen (S. 20 bis 27) versichert — eine an die Findung des Cyrus bei Herodot erinnernde Kindheitsgeschichte angedichtet

[1]) Justinus: Auszug aus des Pompeius Trogus Philippischer Geschichte (1, 4 bis 7). So weit Justins Auszug erkennen läßt, dürften der Erzählung des Trogus Deinons (in der ersten Hälfte des 4. Jahrh. v. Chr. geschriebene) persische Geschichten zugrunde liegen.

Hündin. Er nahm daher den Knaben auf und trug ihn in seine Wohnung, wobei die Hündin ihm voller Besorgnis folgte. Als seine Frau den Knaben auf ihren Arm nahm, lächelte er sie an, als ob sie ihm schon bekannt wäre; und da er sehr kräftig war und sich durch sein anmutiges Lächeln bei ihr einschmeichelte, so bat sie den Hirten aus freien Stücken, er möchte (ihr Kind statt jenes aussetzen und)[1] erlauben, den Knaben aufzuziehen, sei es daß sie sein Glück im Auge hatte oder daß sie auf ihn ihre Hoffnung setzte. So mußten nun beide Knaben ihr Los vertauschen: der eine wurde an Stelle des Hirtenkindes aufgezogen, der andere wurde statt des Enkels des König ausgesetzt.

Die Fortsetzung dieses anscheinend ursprünglicheren Berichtes stimmt mit der Herodotischen Erzählung im wesentlichen überein.

Eine ganz abweichende Version aber ist uns erhalten in dem Bericht eines Zeitgenossen Herodots, des Ktesias, dessen Verlust durch ein Fragment des Nikolaos von Damaskos[2]) ausgeglichen wird. Das Fragment des Nikolaos gibt die Erzählung des Ktesias, die in seiner persischen Geschichte mehr als ein Buch umfaßte, zusammenfassend wieder: Astyages soll der edelste König der Meder nach dem Arbakes gewesen sein. Unter seiner Herrschaft geschah die große Umwandlung, durch welche die Herrschaft von den Medern an die Perser kam, und zwar aus folgender Ursache. Es war ein Gesetz bei den Medern, daß der Arme, welcher des Unterhaltes wegen zum Reichen geht und sich ihm übergibt, von diesem ernährt und gekleidet und einem Sklaven gleichgehalten werde; gewährt der Reiche das nicht, so steht es dem Armen frei, zu einem anderen zu gehen. So kam ein Knabe des Namens Kyros, von Geburt ein Meder, zu dem Diener des Königs, der über die Palastkehrer gesetzt war. Kyros war der Sohn des Atradates, der aus Armut vom Raube, und dessen Frau, Argoste, des Kyros Mutter, davon lebte, daß sie Ziegen hütete. Kyros übergab sich jenem des Brotes wegen, reinigte im Palaste und da er fleißig war, gab ihm der Vorsteher

[1]) Die eingeklammerten Worte sollen in manchen Handschriften fehlen.
[2]) Nicol., Damascen. Fragm. 66. Ctes. Fragm. Pers. 2, 5.

bessere Kleidung und brachte ihn von denen, welche außen kehrten, zu denen, die im Innern beim Könige reinigten, und stellte ihn unter deren Aufseher. Der aber war streng und peitschte den Kyros oft. Kyros verließ diesen und ging zum Lichtanzünder, der ihn gern hatte und dem Könige näherbrachte, indem er ihn unter dessen Lichtträger setzte. Da Kyros sich auch unter diesen auszeichnete, kam er zum Artembares, der den Weinschenken vorstand und dem Könige selbst die Schale darreichte. Dieser nahm den Kyros gern an und hieß ihn, den Tischgenossen des Königs einschenken. Nicht lange darauf bemerkte Astyages, wie geschickt und gewandt Kyros aufwartete und wie stattlich er die Schale darreichte, und fragte den Artembares, woher der Jüngling sei, der so gut einschenke. „O Herr", sagte jener, „er ist dein Sklave, ein Perser von Geschlecht, aus dem Stamme der Marder, der sich mir, um sein Leben zu fristen, übergeben hat." Artembares war alt und einst, als er vom Fieber ergriffen war, bat er den König, zu Hause bleiben zu dürfen, bis er genesen sei: „Statt meiner wird der Jüngling, welchen du lobst, den Wein schenken, und wenn er dir, dem Herrn, als Schenke genügen sollte, so werde ich, der Eunuch, ihn zum Sohn annehmen." Astyages war es zufrieden, jener aber empfahl dem Kyros vieles wie einem Sohne. Kyros stand nun an der Seite des Königs und schenkte ihm bei Tage und zur Nacht ein und zeigte viel Besonnenheit und Tüchtigkeit. Und Astyages gab ihm, als dem Sohne des Artembares, dessen Einkünfte und fügte noch viele Geschenke hinzu und Kyros war groß und man hörte seinen Namen überall.

Astyages aber hatte eine sehr edle und schöne Tochter[1]).

Diese gab er dem Meder Spitamas und fügte ganz Medien als Mitgift hinzu. Da ließ Kyros seinen Vater und seine Mutter aus dem Lande der Meder kommen und sie freuten sich des Ansehens ihres Sohnes und seine Mutter erzählte ihm den Traum, welchen sie gehabt, als sie ihn im Schoße getragen, und die Ziegen hütend, im Heiligtum eingeschlafen sei: Es sei so viel Wasser von ihr gegangen, daß es einem

[1]) Diese Tochter heißt bei Ktesias Amytis (nicht Mandane).

großen Strom gleich geworden, ganz Asien überschwemmt habe und bis zum Meer geflossen sei. Als der Vater dies hörte, gebot er, den Traum den Chaldäern in Babylon vorzulegen. Kyros ließ den Klügsten von ihnen kommen und teilte ihm den Traum mit. Dieser erklärte, daß der Traum ihm großes Glück anzeige und die höchste Würde in Asien; Astyages aber dürfe nichts davon erfahren; „sonst würde er dich schmählich umbringen und mich, den Ausleger, dazu," sagte der Babylonier. Sie schwuren einander zu, dieses große und keinem gleiche Gesicht niemandem mitzuteilen. Kyros kam darnach zu noch größeren Ehren, machte seinen Vater zum Satrapen von Persien und seine Mutter an Besitz und Ansehen zur ersten unter den Frauen Persiens.

Als aber bald darauf Öbares, der Vertraute des Kyros, den Babylonier tötet, verrät dessen Frau dem König den verheißungsvollen Traum, als sie von der Reise des Kyros nach Persien hört, die er zur Vorbereitung des Aufstandes unternommen hatte. Der König sendet dem Kyros Reiter nach mit dem Auftrag, ihn tot oder lebend einzuliefern. Aber Kyros weiß sie zu überlisten und entkommt ihnen. Schließlich kommt es zum Kampfe der mit der Niederlage der Meder endet; Kyros nimmt auch Egbatana ein. „Hier wurden des Astyages Tochter und deren Mann Spitamas samt ihren beiden Söhnen gefangen. Aber Astyages selbst war nicht zu finden; Amytis und Spitamas hatten ihn im Palaste, im Gebälk des Daches, versteckt. Da habe Kyros befohlen, die Amytis, ihren Mann und die Kinder zu foltern, damit sie geständen, wo Astyages sei; dieser aber sei freiwillig hervorgekommen, damit die Seinen nicht seinetwegen gefoltert würden. Den Spitamas nun habe Kyros hinrichten lassen, weil er gelogen habe, indem er behauptete, den Versteck des Astyages nicht zu kennen; die Amytis aber habe er selbst zum Weibe genommen. Den Astyages, welchen Öbares mit schweren Banden gefesselt hatte, löste er und ehrte ihn wie einen Vater und machte ihn zum Satrapen der Barkanier."

Der Herodotischen Version der Kyrossage ist die Jugendgeschichte des iranischen Königshelden Kaikhosrav, wie sie

Firdusi im Sâh-nâme erzählt, ganz ähnlich; am ausführlichsten ist die Sage von Spiegel (Eranische Altertumskunde I, 581 u. ff) wiedergegeben: Während eines Krieges, den der König Kaikâus von Baktrien und Iran gegen den König Afrâsiâb von Turan führte, entzweite sich Kaikâus mit seinem Sohne Siâvaksh, der sich nun an Afrâsiâb um Schutz und Hilfe wandte. Er wurde freundlich aufgenommen und Afrâsiâb gab ihm sogar seine Tochter Feringis zur Frau, wozu er sich durch seinen Wesir Pirân überreden ließ, obwohl ihm geweissagt worden war, daß der aus dieser Verbindung hervorgehende Sohn einmal großes Unglück über ihn bringen werde. Garsèvaz, des Königs Bruder und ein naher Verwandter des Siâvaksh, verleumdet den Schwiegersohn bei Afrâsiâb, der nun mit einem Heere gegen ihn zieht. Vor der Geburt seines Sohnes wird Siâvaksh durch einen Traum gewarnt, der ihm Untergang und Tod, dem Sprößling aber die Herrschaft verhieß. Er flieht daher vor Afrâsiâb, wird aber gefangen und auf Befehl des Šâh getötet. Sein schwangeres Weib wird von Pirân aus den Händen der Henker gerettet. Gegen die Verpflichtung, die Entbindung der Feringis dem König sofort anzuzeigen, erhält Pirân die Erlaubnis, sie in seinem Hause zu behalten. Einst verkündigt ihm im Traum der Schatten des ermordeten Siâvaksh, ihm sei ein Rächer geboren worden, und wirklich findet Pirân im Gemache der Feringis einen neugeborenen Knaben, den er Kaikhosrav nennt. Afrâsiâb bestand nun nicht mehr auf der Tötung des Knaben, aber er befahl dem Pirân, das Kind nebst einer Amme den Hirten zu übergeben, die ihn in Unkenntnis seiner Herkunft aufziehen sollten. Bald offenbart sich aber seine königliche Abstammung in seinem Mut und seinem Benehmen; und da Pirân den Knaben wieder in sein Haus nimmt, wird Afrâsiâb mißtrauisch und läßt sich ihn vorführen. Auf Pirâns Belehrung stellt sich nun Kaikhosrav töricht[1]), und

[1]) Vgl. auch die Törichtprobe des Moses (nach Bergel l. c.): Im Palast setzt er einst des Königs Krone auf, der ihn darum auf die Probe stellt, ob er zu großen Dingen berufen wäre: Er läßt zwei Gefäße vor ihn hinstellen, in einem ist Gold, im andern glühende Kohlen. Er greift nach der Kohle, führt den verbrannten Finger zum Munde und versengt sich damit die Zunge; seitdem stottert er. — Ähnlich verbrennt sich Siegfried den

beruhigt über die Ungefährlichkeit des Knaben entläßt ihn der Šâh zu seiner Mutter Feringis. Schließlich wird Kaikhosrav von seinem Großvater Kaikâus zum König gekrönt. Nach langen, verwickelten und mühevollen Kämpfen gelingt es schließlich mit göttlicher Hilfe, des Afrâsiâb habhaft zu werden. Kaikhosrav schlägt ihm den Kopf ab und läßt auch den Garsévaz enthaupten.

Auf Grund des Motivs vom verstellten Wahnsinn und einiger anderen übereinstimmenden Motive hat Jiriczek („Hamlet in Iran" in der Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde, Band 10, 1900, S. 353 uff.) die Hamletsage als eine Variante der iranischen Sage von Kaikhosrav hingestellt, ein Gedanke, der dann von Heinr. Leßmann (Die Kyrossage in Europa, a. a. O.) weiter ausgeführt wurde. Leßmann zeigt, daß die Hamletsage wieder in einigen Punkten, so im Törichtstellen, auffällig mit der Brutus- und Tellsage übereinstimmt und weist auch auf die Geschichte Davids hin, wie sie in den Büchern Samuelis erzählt wird[1]). Auch dort ist der königliche Sprosse, David, zu einem Hirten gemacht, der allmählich die soziale Rangleiter bis zum Königsthron emporsteigt. Auch er bekommt die Tochter des Königs (Sauls) zur Frau und der König stellt seinem Leben nach; aber immer wird David auf wunderbare Weise aus den größten Gefahren gerettet. Auch er entgeht dadurch, daß er Wahnsinn heuchelt, sich töricht stellt, der Verfolgung.

Zur Hamletsage stimmt auffällig die finnische Überlieferung von Kullerwo. Untamo, im Krieg gegen seinen Bruder Kalerwo, tötet ihn und sein ganzes Geschlecht, bis auf ein schwangeres Weib, die in Untamos Haus Kullerwo — als Rächer seines Geschlechtes — gebiert. Untamo möchte sich des Knaben, von dem er Gefahr fürchtet, entledigen: man setzt ihn in einem Fasse aufs Wasser aus, er bleibt am Leben und erweist sich auch gegen Feuer und Luft (aufhängen) gefeit. Als Knecht verübt er

---

Finger am Drachenblut, das er zum Munde führt, worauf er die Spraehe der Vögel versteht.

[1]) Den biblischen Charakter dieses ganzen Sagenkreises betont auch Jiriczek: er findet in der Erzählung vom Tode des Siâvaksh Züge aus der Passion des Heilands.

Eulenspiegeleien (Dummstellen) und kommt nach dem Dienst bei Ilmarinen wieder in seine Familie. Im Walde überwältigt er unerkannt seine Schwester, die sich ins Wasser stürzt (vgl. das ähnliche Schicksal Ophelias), als sie erfährt, wer er ist; auch er klagt, er möchte lieber als Kind getötet worden sein (Hamlets Pessimismus!). Schließlich unternimmt er einen Rachezug gegen Untamo, findet aber bei seiner Rückkehr seine Familie nicht und endet durch Selbstmord an der Stelle, wo er seine Schwester geschändet hatte.

Bei den Esten ist die im Finnischen episodische Kalerwo-Sage der einzige Stoff der Epik. Der estnische Held ist Kalewi-Poeg, Kalew-Sohn. Sein Vater stirbt vor seiner Geburt, seine Mutter wird von einem finnischen Zauberer geraubt. Er schwimmt ihr nach Finnland nach. Auf der Insel schwächt er ein Mädchen, (dessen Schwestercharakter vergessen ist wie bei Ophelia), das sich ertränkt. Zur Befreiung seiner Mutter erschlägt er den Zauberer, findet aber die Mutter schon tot. Er steigt in die Unterwelt und kommt schließlich durch sein eigenes Schwert um (Hamlet!). (Vgl. zum ganzen Sagenkreis Setälä: Kullerwo-Hamlet. Ein sagenvergleichender Versuch. Helsingfors.)

Im finnischen Epos Kalewala (1. Rune) wird der Held Waïnämoïnen von der durch Wind und Wogen geschwängerten Wassermutter geboren und treibt lange auf den Wogen umher, bis er endlich ans Ufer gelangt. Er wirbt dann als Jüngling um Jonkahainens Schwester, die ihn nicht mag und sich ins Meer stürzt, aus dem sie der Held in Fischgestalt rettet. Später stürzt sie ihn jedoch ins Meer, wo er mehrere Tage schwimmt, bis ihn ein Adler rettet.

Eine gewisse, jedoch schon entferntere Ähnlichkeit mit der Kaikhosravsage weist der iranische Mythus von Feridun auf, wie ihn Firdusi in seinen „Persischen Heldensagen" (übersetzt von Schack) erzählt. Zohâk[1]), der König von Iran, sieht einst im

[1]) Der Name Zohâk ist eine Verstümmelung der ursprünglich zendischen Bezeichnung Ashi dahaka (Ažiš-dahaka), verderbliche Schlange (siehe: Die Sage von Ferîdûn in Indien und Iran von Dr. R. Roth in der Zeitschr. der Deutsch. morgenl. Ges. II, 216 uff.), welchen Namen (Ashdahak) die Armenier nach Oppert in Astyages umbenannt haben. Dem iranischen Ferîdûn entspricht der indische Trita, dessen avestischer Doppel-

Traum drei Männer königlichen Stammes; zwei vom Alter gebeugt, in ihrer Mitte aber einen jüngeren, der eine Keule mit einem Stierkopf in der Rechten hält, auf ihn zutritt und ihn mit der Keule zu Boden schlägt. Die Traumdeuter erklären dem König, der junge Held, der ihn vom Throne stoßen werde, sei Feridun, ein Sprößling vom Stamme des Dschemschid. Sogleich beginnt Zohâk, die Spuren des Gefürchteten zu suchen. Feridun ist der Sohn Abtins, eines Enkels des Dschemschid. Sein Vater verbirgt sich vor den Nachstellungen des Tyrannen, wird aber ergriffen und getötet. Ihn selbst, den noch zarten Knaben, rettet seine Mutter Firânek, indem sie mit ihm flieht und ihn dem Hüter eines entlegenen Waldes zur Pflege übergibt. Dort wird er von der Kuh Pûrmâje gesäugt; drei Jahre bleibt er da, dann glaubt ihn seine Mutter nicht mehr sicher und trägt ihn auf den Berg Alburs zu einem Einsiedler. Bald darauf kommt Zohâk in den Wald und tötet den Hüter sowie Purmâje. Als Feridun sechzehn Jahre alt war, stieg er vom Alburs herunter, erfuhr von der Mutter seine Abkunft und schwur, den Tod seines Vaters und seiner Ernährerin zu rächen. Auf dem Zuge gegen Zohâk begleiten ihn seine beiden älteren Brüder Purmâje und Kayânush. Die Keule, die er sich schmieden läßt, schmückt er zum Andenken an die Kuh mit dem Stierkopf; mit dieser Keule trifft er dann, wie es der Traum ankündigte, den Zohâk.

Trakhan.

Eine ähnliche Geschichte wird von der Aussetzung und Rettung Trakhans, des Königs von Gilgit, erzählt, einer Stadt, die in mehr als 5000 Fuß Höhe im ewigen Schnee des Himalaja gelegen, in alten Zeiten Sitz eines mächtigen Herrschergeschlechtes war. Aus diesem ragte besonders Trakhan, der zu Anfang des XIII. Jahrhunderts regierte, hervor. Er

---

gänger Thraetaona ist. Die zuletzt genannte Form ist am überwiegendsten beglaubigt; daraus entstand durch Übergang der Hauchlaute Phrêdûna, dann Frêdûn oder Afrêdun; Feridun ist neuere Verderbung. Vgl. Fr. Spiegels Erânische Altertumskunde, I, S. 537 u. ff.

soll der strengste und stolzeste König gewesen sein und die Überlieferung überbietet sich selbst in den Schilderungen seiner Erlebnisse und Taten[1]). Die Erzählung von seiner Geburt und Aussetzung lautet: (nach Frazer: The Folklore in the Old Testament, London 1919, Vol. II, p. 452): Sein Vater Tra-Trakhan, König von Gilgit, hatte eine Frau aus einer Familie in Darel geheiratet. Er huldigte leidenschaftlich dem Polospiel und begab sich jede Woche nach Darel, um mit den sieben Brüdern seiner Frau zu spielen. Einst setzten sie fest, daß der Gewinner seine Partner töten sollte; der König blieb nach hartem Kampf Sieger und tötete seine sieben Schwäger. Seine Frau rächte sogleich den Tod ihrer Brüder und vergiftete den König, an dessen Stelle sie dann herrschte. Einen Monat nach der Beseitigung des Königs gebar die Königin einen Knaben von ihm, den sie Trakhan nannte. Sie konnte aber das Kind des Mörders ihrer Brüder nicht sehen, legte es darum in ein Holzgefäß und warf dieses heimlich in den Fluß. Der Strom schwemmte das Gefäß bis Hoder, einem Dorf im Chilasdistrikt. Dort erblickten zwei arme Brüder, die in dem Gefäß einen Schatz vermuteten, das Kästchen und einer von ihnen watete in den Fluß, um es ans Land zu bringen. Um keinen Verdacht zu erregen, hüllten sie das Kästchen in ein Bündel und brachten es nach Hause. Dort fanden sie zu ihrer Überraschung einen lebenden Knaben darin, den ihre Mutter mit großer Sorgfalt aufzog. Mit dem Knaben war das Glück in ihr Haus eingezogen und die Brüder wurden bald reich und angesehen. Mit 12 Jahren faßte der Findelknabe den Entschluß, nach Gilgit zu ziehen, von welcher Stadt er viel gehört hatte.

So machten sich also seine beiden Pflegebrüder mit ihm auf den Weg. Unterwegs machten sie an einem Orte, Baldes, auf der Spitze eines Hügels, halt. Nun war seine Mutter noch Königin von Gilgit, aber da sie sehr krank war und keinen Nachfolger hatte, suchte das Volk nach einem König, der von

[1]) Major J. Biddneph, Tribes of the Hindoo Koosh. Calcutta 1880. Ghulam Muhammed „Festivals and Folk-lore of Gilgit". Memoirs of the asiatic Society of Bengal. Vol. I, Nr. 7 (Calcutta 1905), p. 124 ff.

irgendwoher käme, um über sie zu herrschen. Eines Morgens nun krähten die Hähne im Dorfe nicht wie gewöhnlich, sondern „Beldas tham bayi", was so viel bedeutet wie: „Es ist ein König in Beldas". Da wurden Männer ausgesandt, um alle Fremdlinge, die zu finden wären, zu bringen. Die Boten fanden die drei Brüder und brachten sie vor die Königin. Da Trakhan stattlich und hübsch war, wandte sich die Königin an ihn und erfuhr im Laufe der Unterredung seine Geschichte. Zu ihrer Freude und Überraschung erkannte sie in ihm ihren verloren geglaubten Sohn, den sie in einer Aufwallung von Schmerz und Rache in den Fluß geworfen hatte. Sie umarmte ihn und erklärte ihn zum rechtmäßigen König von Gilgit.

Romulus.

Die ursprüngliche Fassung der Erzählung von Romulus und Remus bei dem ältesten römischen Annalisten, Fabius Pictor, lautet nach Mommsen[1]): Die von der Ilia, der Tochter des früheren Königs Numitor, aus der Umarmung des Gottes Mars geborenen Zwillinge befahl der jetzige Herr von Alba, König Amulius, in den Fluß zu werfen. Die Diener des Königs nahmen die Kinder und trugen sie von Alba bis an den Tiber auf den Hügel des Palatin; aber als sie von diesem zum Flusse hinabsteigen wollten, um den Befehl zu vollziehen, fanden sie ihn ausgetreten und vermochten das Strombett nicht zu erreichen. So schoben sie die Wanne mit den Kindern in das flache Uferwasser. Sie schwamm eine Weile; aber die Wasser traten bald zurück und da sie gegen einen Stein stieß, fiel sie um; schreiend lagen die Kinder im Schlamm. Das hörte eine Wölfin, die eben vorher geworfen und die Euter schwer von Milch hatte, und sie kam herbei und

[1]) Th. Mommsen: Die echte und die falsche Acca Larentia; in: Festgaben für G. Homeyer (Berlin 1871), S. 93. uff., und: Röm. Forschungen (Berlin 1879), II, S. 1 uff. Mommsen konstruiert die verlorene Erzählung des Fabius nach den erhaltenen Berichten des Dionysios (1, 79—83) und Plutarchs (Romulus).

reichte den Knäblein die Zitzen, um sie zu tränken, und während sie tranken, leckte sie sie mit der Zunge rein. Über ihnen flog ein Specht; er hütete die Kinder und trug ihnen gleichfalls Speise zu. Der Vater waltete über seinen Söhnen; denn Wolf und Specht sind die heiligen Tiere des Vaters Mars. Das sah einer der königlichen Hirten, welcher die Schweine wieder zurücktrieb auf die vom Wasser frei gewordene Flur, und er staunte und rief die Genossen; die fanden die Wölfin, wie sie mütterlich sorgte für die Kinder und die Kinder zu ihr waren wie zu einer Mutter. Und sie machten einen großen Lärm, um das Tier zu verscheuchen. Aber die Wölfin ward nicht scheu; sie ließ von den Kindern, aber nicht aus Furcht; langsam und ohne um die Hirten sich u kümmern, verschwand sie bei der heiligen Stätte des Faunus, wo aus einer Schlucht des Berges das Wasser hervorsprudelt, in das Dickicht des Waldes. Die Männer aber hoben die Knaben auf und brachten sie dem Obersten der Schweinehirten des Königs, dem Faustulus; denn sie meinten, die Götter wollten nicht, daß sie umkämen. Aber des Faustulus Frau hatte eben ein totes Kind geboren und war traurig. Da gab ihr der Mann die Zwillinge und sie nährte sie, und sie zogen sie auf und nannten sie Romulus und Remus. Als dann Rom gegründet worden war, da baute König Romulus sich sein Haus unfern der Stätte, wo seine Wanne gestanden. Die Schlucht aber, in der die Wölfin verschwunden war, heißt seitdem die Wolfsschlucht, das Lupercal; dort ward späterhin das eherne Bild der Wölfin mit den Zwillingen aufgestellt und der Wölfin selbst, der Lupa, erwiesen die Römer göttliche Ehre[1]).

[1]) Die kapitolinische Wölfin gilt als ein uraltes Werk etruskischer Künstler, das nach Livius (X, 23) im Jahre 296 v. Chr. beim Lupercal aufgestellt wurde. Soltau versucht den Nachweis, daß die Wölfin mit den Kindern campanischen, hellenistischen Ursprungs sei. Das campanische Didrachmon bietet eine Darstellung, auf der die Wölfin sich sorgsam nach den saugenden Kindern umsieht, während das alte Erzbild, welches jetzt auf dem Kapitol steht, die Wölfin grimmig ausspähend, gleichsam die Feinde abwehrend, nach vorne starrend, zeigt, was wohl kaum auf ihre Rolle als altrix infantium hindeutet. Soltau nimmt an, daß man dieser ursprüng-

Später erfuhr dann die Romulussage mannigfache Umarbeitungen, Entstellungen, Erweiterungen und Auslegungen[1]); am bekanntesten ist sie in der Form, die bei Livius (I, 3 u. ff.) überliefert ist; wir erfahren dort einiges über die Vorgeschichte und die späteren Schicksale der Zwillinge.

König Proca vererbte seinem erstgeborenen Sohne Numitor die Königswürde. Aber der jüngere Bruder Amulius verdrängt ihn vom Thron und wird selbst König. Damit aber kein Sprößling aus Numitors Familie einst als Rächer erscheine, tötet er den männlichen Nachkommen des Bruders; der Tochter Rea Silvia aber raubt er, unter dem Schein einer ehrenden Auszeichnung, indem er sie zur Vestalin wählte, durch den immerwährenden Jungfrauenstand die Hoffnung auf Nachkommenschaft. Doch die Vestalin wurde mit Gewalt übermannt und als sie Zwillinge zur Welt gebracht hatte, gab sie, sei es aus Überzeugung oder weil ihr ein Gott als Urheber der Schuld ehrenhafter erschien, den Mars als Vater der unehelichen Sprößlinge an. Nach der Erzählung von der Aussetzung im Tiber heißt es dann weiter: Die Sage erzählt nun, daß die schwimmende Wanne, worin die Knaben ausgesetzt worden waren, von dem niederen Wasserstand auf dem Trockenen gelassen wurde und daß eine durstige Wölfin, von den umliegenden Bergen nach dem Kindergeschrei hingelenkt, den Kindern ihre Euter dargeboten habe. Von dem königlichen Oberhirten, der Faustulus geheißen haben soll, seien dann die Knaben gefunden und nach dem Gehöft seiner Frau Larentia zum Auferziehen gebracht worden. Einige glauben, Larentia sei, weil sie ihren Körper preisgab, von den Hirten „Lupa (Wölfin)" genannt worden und so sei die wunderbare Sage entstanden.

Zu Jünglingen herangewachsen, schützen Romulus und Remus die Herden vor dem Angriff wilder Tiere und Räuber. Einst wird Remus von den Räubern gefangen genommen und

---

lich apotropäischen Wölfin später die Pflege der infantes conditores zugetraut habe. Vgl. die Titelvignette.

[1]) Alle diese Darstellungen hat Schwegler in seiner Römischen Geschichte, I, S. 384 u. ff., zusammengestellt.

des Raubes an Numitors Herden beschuldigt. Numitor aber, dem er zur Bestrafung übergeben ward, wurde durch seine Jugend gerührt und als er von den Zwillingsbrüdern hörte, auf die Vermutung geführt, daß die beiden seine ausgesetzten Enkel seien. Während ihn nun bald die Ähnlichkeit mit den Gesichtszügen seiner Tochter, bald das der Zeit der Aussetzung entsprechende Alter des Jünglings in ängstlicher Spannung erhielt, kam Faustulus mit Romulus dazu und da man von dem Hirten die Herkunft der Knaben erfahren hatte, wird eine Verschwörung angestiftet; es bewaffnen sich sowohl die Jünglinge zur Rache, als auch Numitor, um seine Ansprüche auf den ihm geraubten Thron geltend zu machen. Nach der Ermordung des Amulius wird Numitor wieder in die Herrschaft eingesetzt und die Jünglinge beschließen, in der Gegend, wo sie ausgesetzt und erzogen worden waren, eine Stadt zu gründen. Bei der Frage, welcher von den Zwillingsbrüdern die neuerbaute Stadt beherrschen solle, kam es — da der Vorzug der Erstgeburt für keinen sprach und auch das Ergebnis der Vogelschau nicht einwandfrei war — zu einem erbitterten Streit. Remus soll, wie die Sage erzählt, zur Verhöhnung des Bruders über die neue Mauer gesprungen sein, worauf er von dem erzürnten Romulus erschlagen worden sei. So bemächtigte sich Romulus der Alleinherrschaft und die Stadt wurde nach ihm Rom benannt.

Nach Auffassung der Historiker und Philologen (Ranke, Ribbeck, Trieber, Reich, Ed. Meyer, Soltau[1]), die durchaus nach einem bestimmten Vorbild der mythischen Überlieferungen fahnden, soll die Romuluslegende (erst im 3. Jahrh. v. Chr.) aus der Tyro des Sophokles entlehnt und nach Rom übertragen worden sein. Tyro, die Tochter des Königs Salomoneus, empfängt von Poseidon die beiden Söhne Neleus und Pelias, die auf Veranlassung der Stiefmutter von dem grausamen Herrscher in einer Wanne im Enipeus ausgesetzt, aber wunderbarerweise von einer Hündin, beziehungsweise Stute gesäugt, von Hirten gefunden und aufgezogen werden. Die Mutter wird von

[1]) Die Entstehung der Romuluslegende. Arch. f. Rel. Wiss. XII, 1, 1909.

ihrem Vater Salomoneus in den Kerker geworfen und dort von ihrer Stiefmutter Sidero gepeinigt, bis sie später von ihren erwachsenen Söhnen befreit wird, die den tyrannischen Vater stürzen und das Leiden ihrer Mutter an Sidero rächen.

Ähnlich ist auch die griechische Städtegründersage von den Zwillingsbrüdern Amphion und Zethos, die zuerst den Sitz des siebentorigen Theben begründeten, indem Amphion die gewaltigen Felsblöcke, die Zethos aus den Bergen herbeischleppte, durch sein Saitenspiel zu den später so berühmten Mauern zusammenfügte. Amphion und Zethos galten als Kinder des Zeus und der Antiope, der Tochter des Königs Nykteus. Durch die Flucht entzog sie sich der Bestrafung durch ihren Vater, den der Gram tötete; sterbend beschwor er aber seinen Bruder und Thronfolger Lykos, Antiopes Vergehen zu bestrafen. Sie hatte inzwischen Epopeus, den König von Sikyon, geheiratet, den nun Lykos tötete. Antiope führte er in Fesseln fort. Im Kithairon gebar sie Zwillinge und ließ sie dort zurück. Ein Hirt zog die Knaben auf und nannte sie Amphion und Zethos. Später gelang es Antiope, den Peinigungen des Lykos und seiner Gemahlin Dirke zu entfliehen; im Kithairon ucht sie zufällig bei den inzwischen herangewachsenen Zwillingsbrüdern Schutz. Der Hirt verrät den Jünglingen, daß Antiope ihre Mutter ist. Sie töten hierauf die Dirke auf grausame Weise und berauben den Lykos der Herrschaft.

Auf die übrigen, sehr zahlreichen Zwillingssagen[1]) kann hier nicht näher eingegangen werden; sie stellen offenbar eine Komplikation des Geburtsmythus mit einem verwandten und weitverbreiten Mythenkomplex, dem der feindlichen Brüder, dar, dessen ausführliche Behandlung in einem anderen Zusammenhang gegeben worden ist[2]). Die Berechtigung der Abtrennung dieses Stückes der Mythologie von unserem Thema gibt uns der anscheinend

[1]) Einige griechische Zwillingssagen führt Schubert (a. a. O. S. 13 u. ff.) ihrem wesentlichen Inhalt nach an. Zur weiten Verbreitung dieser Sagenform vergleiche man das konfuse Buch von J. H. Becker, Die Zwillingssage als Schlüssel zur Deutung urzeitlicher Überlieferung. Mit einer Tabelle der Zwillingssage. Leipzig 1891.

[2]) Vgl. des Verfassers „Inzest-Motiv in Dichtung und Sage", II. Teil sowie die Abschnitte XI, XII und XIII in „Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung", 1919.

späte und sekundäre Charakter des Zwillingstypus in den Geburtsmythen. Für die Romulussage hat es Mommsen[1]) wahrscheinlich gemacht, daß sie ursprünglich nur von Romulus allein berichtet habe, und daß die Gestalt des Remus erst nachträglich und ziemlich lose eingefügt worden sei, als es sich darum handelte, dem Konsulat eine in der alten Überlieferung begründete Weihe zu erteilen.

Herakles[2]).

Nach dem Verlust seiner zahlreichen Söhne verlobt Elektryon seine Tochter Alkmene mit Amphitryon, dem Sohne seines Bruders Alkäos. Da aber Amphitryon durch einen unglücklichen Zufall den Tod Elektryons verschuldet, flüchtet er mit seiner Verlobten nach Theben. Noch ist er ihrer nicht froh geworden, denn sie hat ihm das feierliche Gelübde abgenommen, ihr nicht eher zu nahen, als bis er ihre Brüder an den Teleboern gerächt habe; er rüstet daher von Theben aus zu diesem Zuge. Schon hat er den König des feindlichen Volkes, Pterelaos, und alle Inseln unterworfen und kehrt nach Theben zurück, da begibt sich Zeus in der Gestalt Amphitryons[3]) zu Alkmene, bringt einen goldenen Becher als Pfand des Sieges und ruht bei der reizenden Jungfrau, wie die späteren Dichter sagen, drei Nächte lang, da er die Sonne um einen Tag zurückgehalten habe. In derselben Nacht kommt Amphitryon, siegesfroh und liebeschmachtend. Dann erfüllt sich die Zeit, wo die Frucht der göttlichen und der menschlichen Umarmung[4])

---

[1]) Die Remuslegende. Hermes 1881.

[2]) Nach Preller: Griech. Mythologie (Leipzig 1854), II, S. 120 u. ff.

[3]) Die gleiche Verwandlung des göttlichen Erzeugers in die Gestalt des menschlichen Vaters findet man in der Geburtsgeschichte der ägyptischen Königin Hatshepset (um 1500 v. Chr.), die der Meinung ist, der Gott Amen habe in der Gestalt ihres Vaters, Thothmes des Ersten, ihrer Mutter Aahames beigewohnt (siehe Budge: A history of Egypt IV, Books on Egypt and Chaldaea vol. XII, p, 21 etc).

[4]) Eine ähnliche Vermischung der göttlichen und menschlichen Vaterschaft erzählt der Mythus von der Geburt des Theseus, dessen Mutter

ans Licht drängt, und Zeus kündigt den Göttern seinen Sohn als den mächtigsten Herrscher der Zukunft an. Aber seine eifersüchtige Gemahlin Hera weiß ihn zu dem verhängnisvollen Schwur zu verleiten, daß der erste Perseusenkel, der geboren würde, der Beherrscher aller übrigen Nachkommen des Perseus sein sollte. Hera eilt hierauf nach Mykene, um die Frau des dritten Persiden Sthenelos von dem Siebenmonatskind Eurystheus zu entbinden, und hemmt und erschwert zugleich die Geburt der Alkmene durch allerlei bösen Zauber, gerade wie bei der Geburt des Lichtgottes Apollo. Alkmene gebiert dann Herakles und Iphikles[1]), dieser jenem weder an Mut noch an

---

Aithra, eine Geliebte Poseidons, in einer Nacht von diesem Gotte und von dem trunken gemachten kinderlosen König Aigeus von Athen beschlafen wurde. Der Knabe wurde dann heimlich und in Unkenntnis seines Vaters erzogen (v. Roschers Lexikon s. Aigeus).

[1]) Von Zeus gebar Alkmene den Herakles, von Amphitryon den Iphikles; nach Apollodor 2, 4, 8 waren sie Zwillingskinder, also zu gleicher Zeit geboren, nach anderen soll Iphikles eine Nacht später empfangen und geboren worden sein als Herakles (siehe Roschers Lexikon, s. Amphitryon und Alkmene). Der schemenhafte Charakter des Zwillingsbruders und sein loser Zusammenhang mit der ganzen Sage fällt auch hier wieder auf. Ähnliches ist von Telephos, dem Sohn der Auge, nachzutragen, der zusammen mit Parthenopäus, dem Sohn der Atalante, ausgesetzt, von einer Hirschkuh gesäugt und von Hirten dem König Korythos gebracht wurde. Auch hier ist die äußerliche und spätere Einfügung des Partners ganz deutlich. Den Typus der Zwillinge, von denen nur einem Unsterblichkeit zuteil wird, bilden die Dioskuren, Kastor und Polydeukes, deren Mutter Leda in einer Nacht von Zeus und ihrem Gatten Tyndareos umarmt wird. (Apoll. III, 10, 7 und Hygin fab. 80.) Die Helena, die Schwester der Dioskuren, empfängt Leda von dem in einen Schwan verwandelten Gott. Das Ei verwahrt Leda in einer Kiste und zieht dann die aus dem Ei geborene Helena auf (Apoll. III, 10, 6).

In diesem Zusammenhange sei auch eine japanische Überlieferung erwähnt, die sich mit einzelnen Motiven hier anreiht.

Die japanische Göttin Bunšo — es soll die spätere Benten sein — brachte 500 Eier zur Welt, glaubte, sie könnten nur Drachen enthalten und ließ sie in einen Kasten verpackt in den Strom werfen. Ein Fischer fand den Kasten, Knaben krochen aus den Eiern, gelangten später zum elterlichen Palast, wurden von der Mutter anerkannt und bilden seither ihr himmlisches Gefolge (Brauns, Japanische Märchen und Sagen. S. 160) Man vgl. dazu (l. c. S. 355 ff.) die von der Göttin Benten vollzogene Ver-

Kräften gleich, aber der Vater seines treuen Freundes Iolaos. So war Eurystheus König zu Mykene im Argiverlande, nach dem Schwur des Zeus, und der später geborene Herakles ihm unterworfen.

Von der Ernährung des Herakles wußte die alte Dichtung zu erzählen, daß ihn, wie alle Kinder Thebens, das kräftige Wasser der Dirke genährt habe. Später wurde aber eine andere Version erzählt: Aus Furcht vor Heras Eifersucht setzte Alkmene das Kind, das sie geboren hatte, an einem Platze aus, der noch in späten Zeiten das Heraklesfeld hieß. Um diese Zeit kam Athene mit der Hera dahin. Sie betrachtete die schöne Gestalt des Kindes mit Verwunderung und bewog die Hera, ihm die Brust zu reichen. Aber der Knabe sog viel kräftiger an der Brust, als sein Alter erwarten ließ; Hera empfand Schmerzen und warf das Kind unwillig zu Boden. Athene aber trug es in die nahe Stadt und brachte es der Königin Alkmene, um deren Mutterschaft sie nicht wußte, als ein armes Findelkind, das sie aus Barmherzigkeit aufzuziehen bat. Man wundert sich billig über den sonderbaren Zufall. Die leibliche Mutter läßt das Kind umkommen, die Pflicht der natürlichen Liebe verleugnend, und die Stiefmutter, die von natürlichem Haß gegen das Kind erfüllt ist, rettet, ohne es zu wissen, ihren Feind (nach Diodor IV, 9, übersetzt von Wurm, Stuttgart 1831). Herakles hatte nur ein paar Züge an Heras Brust getan; aber die wenigen Tropfen Göttermilch waren genügend, ihm Unsterblichkeit einzuflößen. Auch ein Versuch Heras, den in der Wiege schlummernden Knaben durch zwei Schlangen zu töten, mißlingt: das erwachte Kind erstickt die Tiere mit einem einzigen Druck seiner Hände. Als Knabe erschlägt Herakles einst, wegen einer ungerechten Züchtigung erzürnt, seinen Hofmeister Linos und Amphitryon, der die Wildheit des Jünglings fürchtet, schickt ihn zu seinen Ochsenherden „ins Gebirge und unter die Hirten, wo er nach

---

wandlung ihrer beiden Kinder in Schlangen, da sie deren Heirat verhindern will.

Einigen ganz aufgewachsen ist, wie Amphion und Zethos, Kyros und Romulus. Hier lebt er der Jagd und der freien Natur". (Preller II, 123.)

Schmidt (Jona, S. 125) sieht in Herakles (Melkart), der von einem Meerungeheuer verschlungen und so gerettet wurde, nachdem das Schiff, auf dem er fuhr, gescheitert war, den Helden der Rettungsgeschichten in ihrer ursprünglichen Gestalt. Über Arion, den Delphinreiter, und Verwandtes siehe später.

An den Mythus von Herakles erinnert in einzelnen Motiven die indische Sage von dem Helden Krishna, der — wie so viele Heroen — einem allgemeinen Kindermord entgeht und dann bei einer Hirtenfrau, Jasodha, erzogen wird. Da erscheint eine böse Dämonin, die vom König Kansa abgeschickt ist, den Knaben zu töten. Sie verdingt sich als Amme im Hause, wird aber von Krishna erkannt und beim Säugen derart gebissen (wie Hera von dem säugenden Herakles, den sie ebenfalls vernichten will), daß sie stirbt. (Die Jugendgeschichte des Hirtengottes Krishna wird im sogenannten Karivamsa erzählt.)

Jesus.

Das Evangelium nach Lukas (1, 26 bis 35) erzählt von der Verheißung der Geburt Jesu:

Es wurde „der Engel Gabriel gesandt von Gott in eine Stadt in Galiläa, die heißt Nazareth, zu einer Jungfrau, die vertrauet war einem Manne mit Namen Joseph, vom Hause Davids; und die Jungfrau hieß Maria. Und der Engel kam zu ihr hinein und sprach: Gegrüßet seist du, Holdselige, der Herr ist mit dir, du Gebenedeite unter den Weibern. Da sie ihn aber sahe, erschrak sie über seiner Rede und gedachte: Welch ein Gruß ist das? Und der Engel sprach zu ihr: Fürchte dich nicht, Maria, du hast Gnade bei Gott gefunden. Siehe, du wirst schwanger werden im Leibe und einen Sohn gebären, deß Namen sollst du Jesus heißen. Der wird groß und ein Sohn des Höchsten genannt werden und Gott der Herr wird

ihm den Stuhl seines Vaters David geben. Und er wird ein König sein über das Haus Jakobs ewiglich und seines Königreichs wird kein Ende sein. Da sprach Maria zu dem Engel: „Wie soll das zugehen? Sintemal ich von keinem Manne weiß. Der Engel antwortete und sprach zu ihr: der heilige Geist wird über dich kommen und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten; darum auch das Heilige, das von dir geboren wird, wird Gottes Sohn genannt werden."

Diesen Bericht ergänzt das Evangelium nach Matthäus[1]) (1, 18 bis 25) durch die Erzählung von der Geburt und Kindheit Jesu:

„Die Geburt Christi war aber also getan. Als Maria, seine Mutter, dem Joseph vertrauet war, ehe er sie heimholte, erfand sich's, daß sie schwanger war von dem Heiligen Geist. Joseph aber, ihr Mann, war fromm und wollte sie nicht rügen; gedachte aber, sie heimlich zu verlassen Indem er aber also gedachte, siehe, da erschien ihm ein Engel des Herrn im Traum und sprach: ‚Joseph, du Sohn Davids, fürchte dich nicht, Maria, dein Gemahl, zu dir zu nehmen: denn das in ihr geboren ist, das ist von dem Heiligen Geist. Und sie wird einen Sohn gebären, des Namen sollst du

[1]) Um auch formell die volle Identität der Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu mit den übrigen Heldenmythen darzutun, sei es gestattet, die betreffenden Abschnitte aus den verschiedenen Versionen, den Evangelien, ohne Rücksicht auf den überlieferten Zusammenhang und die Ursprünglichkeit der einzelnen Teile, umzuordnen. Alter, Herkunft und Echtheit dieser Teile findet man kurz und übersichtlich dargelegt bei Wilh. Soltau: Die Geburtsgeschichte Jesu Christi. Leipzig 1902. Wir haben dabei auch die nach Usener (Geburt und Kindheit Christi, 1903, in: Vorträg- und Aufsätze, Leipzig 1907) einander widersprechenden, ja ausschließenden Überlieferungen der einzelnen Evangelien unbedenklich nebeneinandere gestellt bezw. stehen lassen, weil es ja gerade unsere Aufgabe ist, das scheinbar Widerspruchsvolle dieser Geburtsmythen aufzuklären, gleichgültig, ob es sich innerhalb einer einheitlichen Sage findet oder in ihren verschiedenen Versionen (wie z. B. bei Kyros).

Hugo Gressmann hat 1914, also sechs Jahre nach Erscheinen der ersten Auflage vorliegender Untersuchung, die Vermutung gewagt, daß der Evangelienerzählung die Aussetzungsgeschichte zugrundeliegen könnte. („Das Weihnachtsevangelium".)

Jesus heißen; denn er wird sein Volk selig machen von ihren Sünden. Das ist aber alles geschehen, auf daß erfüllet würde, das der Herr durch den Propheten gesagt hat, der da spricht: Siehe, eine Jungfrau wird schwanger sein und einen Sohn gebären und sie werden seinen Namen Emanuel heißen, das ist verdolmetschet, Gott mit uns.' Da nun Joseph vom Schlaf erwachte, tat er, wie ihm des Herrn Engel befohlen hatte, und nahm sein Gemahl zu sich; und erkannte sie nicht, bis sie ihren ersten Sohn gebar: und hieß seinen Namen Jesus."

Hier schalten wir die ausführliche Schilderung der Geburt Jesu aus dem Evangelium Lukas (2, 4 bis 20) ein:

„Da machte sich auch auf Joseph aus Galiläa, aus der Stadt Nazareth, in das jüdische Land, zur Stadt Davids, die da heißt Bethlehem, darum, daß er von dem Hause und Geschlecht Davids war, auf daß er sich schätzen ließe mit Maria, seinem vertrauten Weibe. Die war schwanger, und als sie daselbst waren, kam die Zeit, daß sie gebären sollte. Und sie gebar ihren ersten Sohn und wickelte ihn in Windeln und legte ihn in eine Krippe, denn sie hatten sonst keinen Raum in der Herberge[1]). Und es waren Hirten in derselben Gegend auf dem Felde bei den Hürden, die hüteten des Nachts ihrer Herde. Und siehe, des Herrn Engel trat zu ihnen, und die Klarheit des Herrn leuchtete um sie; und sie fürchteten sich sehr. Und der Engel sprach zu ihnen: Fürchtet euch nicht, siehe, ich verkündige euch große Freude, die allem Volk widerfahren wird; denn euch ist heute der Heiland geboren, welcher ist Christus der Herr, in der Stadt Davids. Und das habt zum Zeichen, ihr werdet finden das Kind in Windeln gewickelt und in einer Krippe liegend. Und alsobald war bei dem Engel die Menge der himmlischen Heerscharen, die lobten Gott und sprachen: Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen. Und da die Engel von ihnen gen Himmel fuhren, sprachen die Hirten untereinander: Laßt

[1]) Über die Geburt Jesu in einer Höhle und die Ausstattung des Geburtsortes mit den typischen Tieren (Ochs und Esel) vgl. Jeremias: Babylonisches im Neuen Testament (Leipzig 1905), S. 56 u. Preuschen, Jesu Geburt in einer Höhle, Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1902, S. 359.

uns gehen gen Bethlehem und die Geschichte sehen, die da geschehen ist, die uns der Herr kundgetan hat. Und sie kamen eilend, und fanden beide, Mariam und Joseph, dazu das Kind in der Krippe liegend. Da sie es aber gesehen hatten, breiteten sie das Wort aus, welches zu ihnen von diesem Kinde gesagt war, Und alle, vor die es kam, wunderten sich der Rede, die ihnen die Hirten gesagt hatten.

Maria aber behielt alle diese Worte und bewegte sie in ihrem Herzen. Und die Hirten kehrten wieder um, priesen und lobten Gott um alles, das sie gehöret und gesehen hatten, wie denn zu ihnen gesagt war."

Wir setzen nun den Bericht nach Matthäus mit dem zweiten Kapitel fort:

„Da Jesus geboren war zu Bethlehem im jüdischen Lande, zur Zeit des Königs Herodes, siehe, da kamen die Weisen vom Morgenlande gen Jerusalem, und sprachen: Wo ist der neugeborene König der Juden? Wir haben seinen Stern gesehen im Morgenlande, und sind gekommen, ihn anzubeten. Da das der König Herodes hörte, erschrak er und mit ihm das ganze Jerusalem; und ließ versammeln alle Hohepriester und Schriftgelehrten unter dem Volk; und erforschte von ihnen, wo Christus sollte geboren werden. Und sie sagten ihm: zu Bethlehem im jüdischen Lande. Da berief Herodes heimlich die Weisen, und erlernte mit Fleiß von ihnen, wann der Stern erschienen wäre; und wies sie gen Bethlehem und sprach: Ziehet hin und forschet fleißig nach dem Kindlein; und wenn ihr es findet, so sagt mir's wieder, daß ich auch komme und es anbete. Als sie nun den König gehöret hatten, zogen sie hin. Und siehe, der Stern, den sie im Morgenlande gesehen hatten, ging vor ihnen hin, bis daß er kam und stand oben über, da das Kindlein war. Da sie den Stern sahen, wurden sie hocherfreut; und gingen in das Haus und fanden das Kindlein mit Maria, seiner Mutter, und fielen nieder, und beteten es an, und taten ihre Schätze auf und schenkten ihm Gold, Weihrauch und Myrrhen. Und Gott befahl ihnen im Traum, daß sie sich nicht sollten wieder zu Herodes lenken. Und zogen durch einen anderen Weg wieder in ihr Land. Da sie aber hinweggezogen

waren, siehe, da erschien der Engel des Herrn dem Joseph im Traum, und sprach: Stehe auf, und nimm das Kindlein und seine Mutter zu dir, und fliehe ins Ägyptenland, und bleibe allda, bis ich dir sage; denn es ist vorhanden, daß Herodes das Kindlein suche, dasselbe umzubringen. Und er stand auf, und nahm das Kindlein und seine Mutter zu sich, bei der Nacht, und entwich in Ägyptenland; und blieb allda bis nach dem Tode Herodis, auf daß erfüllt würde, das der Herr durch den Propheten gesagt hat, der da spricht: Aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen. Da Herodes nun sahe daß er von den Weisen betrogen war, ward er sehr zornig und schickte aus, und ließ alle Kinder zu Bethlehem töten und an ihren ganzen Grenzen, die da zweijährig und darunter waren, nach der Zeit, die er mit Fleiß von den Weisen erlernt hatte. Da aber Herodes gestorben war, siehe, da erschien der Engel des Herrn dem Joseph im Traum in Ägyptenland und sprach: Stehe auf und nimm das Kindlein und seine Mutter zu dir, und ziehe hin in das Land Israel; sie sind gestorben, die dem Kinde nach dem Leben standen. Und er stand auf, nahm das Kindlein und seine Mutter zu sich, und kam in das Land Israel. Da er aber hörte, daß Archelaus im jüdischen Lande König war, anstatt seines Vaters Herodes, fürchtete er sich, dahin zu kommen. Und im Traum empfing er Befehl von Gott, und zog in die Örter des galiläischen Landes. Und kam und wohnte in der Stadt, die da heißt Nazareth; auf daß erfüllt würde, das da gesagt ist durch die Propheten: Er soll Nazarenus heißen"[1]).

Ähnliche Geburtslegenden wie von Jesus sind auch von anderen „Religionsstiftern" überliefert. So von Zoroaster, der um das Jahr 1000 v. Chr. gelebt haben soll. Dughda, seine Mutter, träumt

[1]) Nach neueren Forschungen soll die Geburtsgeschichte Christi die größte Ähnlichkeit mit der über 5000 Jahre alten ägyptischen Königssage haben, die von der Geburt Amenophis' III. berichtet. Man findet dort wieder die göttliche Verheißung der Geburt eines Sohnes an die hoffnungsvolle Königin; ihre Befruchtung durch den himmlischen Feuerhauch, die göttlichen Kühe, die das Neugeborene säugen, die Huldigung der Könige u. a. m., wozu man vgl. A. Malvert: Wissenschaft und Religion, Frank-

im sechsten Monat ihrer Schwangerschaft, daß die bösen und die guten Geister um den Embryo Zoroasters stritten: ein Ungeheuer riß den zukünftigen Zoroaster aus dem Leib der Mutter; ein Lichtgott aber bekämpft das Ungeheuer mit seinem Lichthorn, schließt den Embryo wieder in den Mutterleib ein, bläst Dughda an und sie ward schwanger. Als sie erwacht, eilt sie erschreckt zu einem weisen Traumdeuter, der ihr aber erst nach drei Tagen den wunderbaren Traum auszulegen vermag: das Kind, mit dem sie schwanger sei, werde ein Mann von großer Bedeutung werden; die finstere Wolke und der Lichtberg bedeuten, daß sie und ihr Sohn zuerst viel Trübsal durch Tyrannen und ähnliche Bösewichter aushalten müßten, daß sie aber zuletzt über alle Gefahren siegen würden. Dughda geht sofort nach Hause und erzählt alles, was sich zugetragen hat, ihrem Manne, dem Pourushacpa. Sofort nach seiner Geburt lachte der Knabe; das war das erste Wunder, wodurch er die Aufmerksamkeit auf sich lenkte. Die Magier melden die Geburt des Kindes unheilverkündend dem Fürsten der Gegend, Durânsarûn, der sich selbst schleunig in die Wohnung des Pourushacpa begibt, um das Kind zu erdolchen. Aber die Hand erlahmt ihm und er muß unverrichteter Dinge wieder abziehen. Das war das zweite Wunder. Bald darauf stehlen die bösen Dämonen der Mutter das Kind und bringen es in die Wüste, um es dort zu töten; aber Dughda findet das unversehrte Kind ruhig schlafend. Das ist das dritte Wunder. Sodann sollte Zoroaster nach dem Befehl des Fürsten in einem engen Weg von einer Ochsenherde zertreten werden[1]). Aber das größte unter den

furt 1904, S. 49 f., und die Anregung Prof. Ißleibs in Bonn (Feuilleton d. Frankf. Zeitung, 8. November 1908).

[1]) Ganz ähnliche Züge finden sich in der von Justin (44, 4) überlieferten keltischen Sage von Habis, der, als außerehelicher Sohn einer Königstochter von seinem königlichen Großvater Gargoris auf alle möglichen Arten verfolgt, durch glückliche Fügungen immer wieder gerettet wird, bis er schließlich, von seinem Großvater anerkannt, zur Königsherrschaft gelangt. Wie in der Zarathustralegende findet sich auch hier eine ganze Sammlung der verschiedensten Verfolgungsmethoden: Zuerst wird er ausgesetzt, aber von wilden Tieren gesäugt, dann soll er auf einem engen Pfade von einer Herde zertreten, ferner hungrigen Tieren vorgeworfen werden, die ihn jedoch wieder säugen, und schließlich wird er ins Meer

Rindern nahm das Kind zwischen seine Füße und verhinderte, daß ihm ein Leid zugefügt werde. Dies ist das vierte Wunder. Das fünfte ist bloß eine Wiederholung des vorhergehenden. Was die Rinder sich geweigert hatten zu tun, das sollten die Pferde vollbringen. Aber wieder schützt ein Pferd das Kind vor den Hufen der übrigen. Nun ließ Durânsarûn in einem Wolfslager, während der Abwesenheit der Alten die Jungen erschlagen und den Zoroaster an ihre Stelle legen. Aber ein Gott verschloß den wütenden Wölfen den Rachen, so daß sie dem Kinde kein Leid zufügen konnten. Dagegen kamen zwei himmlische Kühe, die dem Kind ihre Euter darreichten und es trinken ließen. Das war das sechste Wunder, wodurch Zoroaster am Leben erhalten wurde (vgl. Spiegels Eranische Altertumskunde, I, S. 688 uff., sowie Brodbeck: Zoroaster, Leipzig 1893).

Verwandte Züge sind auch bei Buddha, dessen Lebenszeit ins 6. Jahrh. v. Chr. zurückverlegt wird, zu finden[1]). So die lange Unfruchtbarkeit der Eltern, der Traum, die Geburt des Knaben unter freiem Himmel[2]), der Tod der Mutter und ihr Ersatz durch eine Pflegemutter, die Meldung der Geburt an den Fürsten der Gegend; später der Verlust des Knaben im Tempel (wie bei Jesus; vgl. Lukas 2, 40–52).

---

geworfen, das ihn aber sanft ans Ufer spült, wo er von einer Hirschkuh gesäugt wird, bei der er dann auch aufwächst.

[1]) A Manual of Budhism by K. Spence Hardy, London 1853, p. 501.

Die chinesische Legende stattet Fohi mit ähnlichen Motiven geheimnisvoller Herkunft und Errettung aus.

[2]) Die Geburt des Bôdhisattwa wird im „Lalita Vistara" (übers. v. S. Lefmann, Berlin 1874) folgendermaßen geschildert. Bei einer Götterversammlung im Tušitahimmel, den Buddha bei seiner Inkarnation verlassen muß, wird beschlossen, daß er in 12 Jahren in den Schoß seiner Mutter eingehen werde. Vor der Menschwerdung Buddhas beriet er mit den Göttern, in welcher Gestalt er in den Mutterschoß eingehen sollte; es wurden 12 Gestalten genannt, aber erst der 13. Vorschlag gelangte zur Verwirklichung. „Ein Elefant von hochedlem Ansehen, Sechshauer, wie mit goldenem Flechtwerk angetan, schön glänzend, schön gerötet das Haupt, hervorgehoben und herabfallend, in seiner Erscheinung majestätisch." (Lal. Vist. S. 33 f.). — In der Nidânakathâ, der Einleitung zum Kommentar des Jâtakabuches, wird die Menschwerdung Buddhas so geschildert: „Hierauf stieg der Bôdhisattwa, der in der Gestalt eines herrlichen weißen Elefanten auf einem

Über die Geburt des Mithras besitzen wir zwar keine ausführliche literarische Überlieferung, aber glücklicherweise lassen die Denkmäler deutliche Reste erkennen. Sie zeigen (nach Roscher) wie Mithras aus einem Felsen (Höhle) geboren wird, „auf dem Haupt eine phrygische Mütze, bis zu den Knien oder zur Scham in einem Felsblock steckend, der bisweilen von einer Schlange umgeben ist . . . Mit der einen Hand erhebt der Gott meistens ein Messer, seine gewöhnliche Waffe, mit der anderen eine Fackel . . . Zuweilen wird auf dem Felsen der Kopf eines Flußgottes, oder neben ihm die ganze Figur desselben dargestellt, wohl weil die mythische Szene der Mithrasgeburt neben einem Strom stattgefunden haben soll. Außerdem sieht man auf einer Anzahl Reliefs Hirten, die sich hinter einem Felsen verstecken, um das Wunder zu betrachten, was ohne Zweifel auch auf die Erzählung der Legende anspielt. — Zwei weitere interessante Darstellungen, die regelmäßig vereinigt sind, scheinen auf die iranische Sage von der Sintflut und vom Weltbrand Bezug zu haben. Ein Stier — dieses Tier spielt bekanntlich im Mithraskult die größte Rolle — wird in einem Nachen vom Wasser hochgetragen; daneben steht ein Häuschen, das von einem Mann in asiatischer Tracht (Mithras?) angezündet wird, und aus der Türe stürzt der Stier heraus. Das mythische Tier wäre also den Gefahren entgangen, mit welchen die zwei großen Plagen ihn bedrohten (Roscher S. 3048).

---

nahe gelegenen goldenen Berge sich aufgehalten hatte, von da herab, stieg den silbernen Berg hinan — er kam dabei von Norden her — faßte mit seinem Rüssel, der die Farbe eines silbernen Bandes hatte, eine weiße Blume und stieß ein lautes Gebrüll aus. Sodann trat er in das goldene Haus ein, umschritt dreimal von rechts das Lager seiner Mutter, berührte ihre rechte Seite und ging so gleichsam in ihren Leib ein." — In dem Augenblick der Menschwerdung des Bôdhisattwa entstand in den 10.000 Welten eine unermeßliche Helle, seine Mutter sah ihn in ihrem Leibe wie man in einem durchsichtigen Edelstein einen eingeschlossenen hellgelben Faden sieht, sie trug ihn wie Sesamöl in einem Gefäß. Bei seiner Geburt ging er, ohne infolge seines Aufenthaltes im Mutterleib befleckt zu sein, aus demselben hervor, rein und weiß und strahlend wie ein auf ein Gewand von weißer Baumwolle gelegter Edelstein (J. Dutoit: Das Leben des Buddha. Leipzig 1906. S. 4 uff.). Vgl. auch über Buddhas Geburt in den Abh. d. Sächs. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. Bd. 26, 1908, S. 93 ff.

Siegfried.

Die um das Jahr 1250 von einem Isländer nach mündlichen Überlieferungen und alten Liedern aufgezeichnete altnordische Thidreksaga erzählt Siegfrieds Geburts- und Jugendgeschichte[1]): König Sigmund von Tarlungaland verstößt, von einem Kriegszuge heimgekehrt, seine Gemahlin Sisibe, die Tochter König Nidungs von Hispanien, die von einem abgewiesenen Zudringling, dem Grafen Hartvin, verbotenen Umgangs mit einem Knecht beschuldigt wird. Die Ratgeber empfehlen dem König statt der Tötung der Unschuldigen ihre Verstümmelung und Hartvin erhält den Auftrag, ihr im Walde die Zunge auszuschneiden, um sie dem König als Wahrzeichen zu bringen. Sein Begleiter, Graf Hermann, widersetzt sich der Ausführung des grausamen Befehles und schlägt vor, dem König die Zunge eines Hundes vorzuweisen. Während nun die beiden Männer in einen heftigen Streit geraten, gebiert Sisibe einen überaus schönen Knaben; „darauf nahm sie aus ihrem Methgerät, das sie bei sich gehabt hatte, ein Glasgefäß, und nachdem sie den Knaben in Tücher gewickelt hatte, setzte sie ihn in das Glasgefäß und verschloß es sodann wieder sorgfältig und legte es neben sich" (Raßmann). In dem Kampfe fiel Hartvin und stieß mit dem Fuße nach dem Glasgefäß, so daß es hinab in den Strom stürzte. Als die Königin das sah, fiel sie in eine Ohnmacht und verschied bald darauf. Hermann ging nun heim, erzählte alles dem König und wurde aus dem Reiche verbannt. „Das Glasgefäß aber trieb den Strom hinab zur See und das war nicht allzulange und es war gerade See-Ebbe. Da trieb das Gefäß an eine Felsklippe und die See lief ab, so daß es dort ganz trocken war, wo

[1]) Vgl. August Raßmann: Die deutsche Heldensage und ihre Heimat, Hannover 1857–1858, Band II, S. 7 ff.; für die Quellen: Jiriczek, Die deutsche Heldensage (Sammlung Göschen) und Pipers Einleitung zu dem Band: Die Nibelungen, in Kürschners deutscher Nationalliteratur. — Nach Boer wäre die Geburtsgeschichte erst später an die Siegfriedsage angefügt worden.

das Gefäß lag. Nun war der Knabe etwas gewachsen und als das Gefäß an die Felsklippe stieß, da brach es entzwei und weinte das Kind" (Raßmann). Eine Hirschkuh hörte das Wimmern des Knaben, faßte ihn mit ihren Lefzen und trug ihn in ihr Lager, wo sie ihn mit ihren Jungen zusammen säugte. Nachdem das Kind zwölf Monate im Lager der Hirschkuh verbracht hatte, war es so groß und stark geworden wie andere vier Jahre alte Knaben. Einst lief es in den Wald, wo der weise und kunstreiche Schmied Mimir hauste, der schon neun Jahre in kinderloser Ehe lebte. Er sah den Knaben, dem die Hirschkuh sorglich folgte, nahm ihn zu sich und beschloß, ihn als seinen Sohn aufzuziehen. Er gab ihm den Namen Siegfried. Im Hause Mimirs entwickelte Siegfried sich bald zu gewaltiger Größe und Stärke; aber seine Ungebärdigkeit bewog Mimir, sich seiner zu entledigen. Er schickte ihn in den Wald, wo ihn nach der Verabredung Mimirs Bruder, der Drache Regin, töten sollte. Aber Siegfried erschlägt den Drachen und tötet auch Mimir. Dann zieht er zu Brynhild, die ihm seine Eltern nennt[1]).

Der Jugendgeschichte Siegfrieds ähnlich erzählt eine austrasische Sage die Geburt und Jugend Wolfdietrichs[2]). Auch seine Mutter wird von einem abgewiesenen Vasallen bei dem heimkehrenden König (Hugdietrich von Konstantinopel) der Untreue und teuflischen Buhlschaft beschuldigt[3]). Der König übergibt

[1]) Als unbekannter Retter kommt Siegfried über das Wasser zur Jungfrau gefahren (wie Lohengrin, Scëäf, Wieland u. a.) nach Boer.

[2]) Vgl. Deutsches Heldenbuch, Teil III, Band 1 (Berlin 1871), hg. v. Amelung und Jaenicke, wo auch die zweite Form (B) der Wolfdietrichsage zu finden ist. Vgl. auch Schneider: Die Gedichte und die Sage von Wolfdietrich. Unters. über ihre Entstehungsgesch. München 1913. — Wilh. Grimm hat (in Haupts Zeitschr. f. d. Altert. XII, 206) die Geburtsgeschichte Wolfdietrichs mit der Romulussage verglichen, Müllenhoff die historischen Beziehungen aufgezeigt (ebda. VI, 435).

[3]) Das Motiv der Verleumdung der Herrin durch einen zurückgewiesenen Liebeswerber in Verbindung mit der Aussetzung und Tiersäugung (Hirschkuh) bildet den Kern der Geschichte von Genovefa und ihrem Sohne Schmerzenreich, wie sie z. B. die Brüder Grimm in ihren „deutschen Sagen" (Berlin 1818, II, S. 280 uf.) erzählen. Auch hier stellt der treulose

das Kind zur Tötung dem treuen Berchtung, der es jedoch im Walde an einem Wasser aussetzt, in der Hoffnung, es werde von selbst hineinfallen und so den Tod finden. Das spielende Kind bleibt aber unversehrt und auch die wilden Tiere (Löwen, Bären, Wölfe), die abends ans Wasser kommen, tun ihm nichts zuleide. Darüber erstaunt, beschließt Berchtung, den Knaben zu retten; er übergibt ihn einem Wildhüter, der ihn, gemeinsam mit seinem Weib, aufzieht, und nennt ihn Wolfdietrich.

(Die gleiche Betonung des Tiermotivs findet man in der Sage von Schalû, dem indischen Wolfskind; vgl. Jülg: Mongolische Märchen, Innsbruck 1868.)

Von späteren Heldenepen seien noch angeführt: aus dem XIII. Jahrhundert die Sage von Horn, dem Sohne Alufs, der aufs Meer ausgesetzt, schließlich an den Hof des Königs Hunlaf kommt und nach vielen Abenteuern dessen Tochter Rimhilt zum Weibe gewinnt.

Ferner ein an Siegfried erinnerndes Detail aus der Sage von Wieland, dem Schmied, der nach Rächung seines auf hinterlistige Weise getöteten Vaters mit den Schätzen und Werkzeugen seiner Lehrmeister beladen in einen Baumstamm künstlich eingeschlossen die Weser hinabtreibt. (Hagen, Schwanensage, 524.)

Endlich enthält auch die Arthursage die Verwandlung des göttlichen und menschlichen Vaters, die Aussetzung und das Aufwachsen bei einem niederen Manne.

Tristan.

Dem Schema dieser Erzählungen reiht sich die Tristansage an, wie sie im Epos Gottfrieds von Straßburg er-

Verleumder den Antrag, die Gräfin mit ihrem Kind im Wasser zu ersäufen. — Zur literarhistorischen Orientierung vgl. man J. Zacher: Die Historie von der Pfalzgräfin Genovefa, Königsberg 1860, und B. Seuffert: Die Legende von der Pfalzgräfin Genovefa, Würzburg 1877. — Verwandte Überlieferungen von der Untreue beschuldigten und zur Strafe ausgesetzten Frauen sind im XI. Kapitel meiner Untersuchung „Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage" behandelt.

zählt wird. Vor allem die Vorgeschichte, die dann in den Schicksalen des Helden selbst wiederkehrt (Doublierung) Riwalin, König im Parmenierlande, hatte bei einem Zuge zu Marke, dem König von Kurnewal und England, dessen schöne Schwester Blancheflure kennen gelernt und war zu ihr in heftiger Liebe entbrannt. Als Riwalin einst in einem Feldzuge Marke unterstützte, wurde er, auf den Tod verwundet, nach Tintajole gebracht. Blancheflure eilte, als Bettlerin verkleidet, an sein Krankenlager und es gelang ihrer aufopfernden Liebe, den König zu retten. Sie entfloh mit dem Geliebten in dessen Heimatland (Hindernisse) und wurde dort als seine Gattin ausgerufen. Allein Morgan überfiel Riwalins Land um Blancheflures willen, die der König da sie ein Kind von ihm unter dem Herzen trug, seinem treuen Marschall Rual anvertraute, der die Königin auf Kastell Kanoel in Sicherheit brachte. Dort gebar sie sterbend ein Söhnlein, während ihr Gatte im Kampf gegen Morgan fiel. Rual verbreitete nun, um den Sprößling vor Morgans Nachstellungen zu schützen, das Gerücht, das Kind sei tot zur Welt gekommen, und legte dem Knaben den Namen Tristan bei, weil er in Trauer empfangen und in Trauer geboren sei. Unter der Obhut seiner Pflegeeltern wuchs Tristan heran, geistig und körperlich gleich gut erzogen, bis ihn im 14. Lebensjahre norwegische Kaufleute entführten und aus Furcht vor dem Zorn der Götter in Kurnewal ans Land setzten. Dort fanden ihn Mannen des Königs Marke, dem der schöne, tapfere Jüngling so gut gefiel, daß er ihn bald zu seinem Jägermeister ernannte (Karriere) und sich seiner in voller Zuneigung annahm. Unterdessen war der treue Rual aufgebrochen, um den geraubten Pflegling zu suchen, den er schließlich, bettelnd durch die Marken ziehend, in Kurnewal fand und König Marke über Tristans Abstammung aufklärte. Der Herrscher, sehr erfreut, den Sohn seiner geliebten Schwester vor sich zu sehen, ernannte ihn zum Ritter. Um den Vater zu rächen, zog nun Tristan mit Rual nach Parmenien, stürzte den Usurpator Morgan und gab das Land Rual als Lehen, selbst zum

Oheim Marke zurückkehrend (nach Chop: Erläuterungen zu Wagners Tristan, Reclam-Bibl.).

Es folgt nun in der eigentlichen Tristansage eine Wiederholung der Hauptmotive. Im Dienste Markes tötet Tristan den Morold, den Bräutigam der Isolde, und wird, auf den Tod verwundet, von Isolde gerettet. Er wirbt um sie, allerdings für Marke, seinen Oheim, erfüllt die Bedingung der Drachentötung und sie folgt ihm, wenn auch widerwillig, zu Schiff nach Kurnewal. Unterwegs trinken sie unwissentlich den unheilbringenden Liebestrank, der sie in rasender Leidenschaft aneinander bindet. Sie begehen Treubruch an Marke und in der Hochzeitsnacht gibt Isoldens treue Dienerin Brangäne ihre Jungfräulichkeit an Stelle ihrer Herrin dem König Marke preis. Es folgt schließlich die Verbannung Tristans, seine verschiedenen Versuche, die Geliebte wiederzusehen, trotzdem er inzwischen die ihr ähnliche Isolde Weißhand geheiratet hatte, endlich seine neuerliche Verwundung auf den Tod, zu deren Heilung Isolde zu spät kommt[1]).

Eine deutlichere Darstellung der Tristansage, im Sinne der den Mythus von der Geburt des Helden charakterisierenden Motive, findet sich in dem Märchen „Die rechte Braut", das in der Rittershausschen Märchensammlung (XXVII, p. 113) angeführt ist. Ein Königspaar hat keine Kinder. Da der König seine Frau zu töten droht, wenn sie bis zur Rückkehr von seiner Meerfahrt kein Kind habe, wird sie ihm von seiner besorgten Dienerin auf seiner Fahrt, ohne daß er sie kennt (vgl. die Brautunterschiebung Brangänes) als schönste von drei lustwandelnden Frauen zugeführt und er nimmt sie ins Zelt. Sie kehrt unbemerkt heim; sie gebiert dann ein Mädchen, Isol, und stirbt. Isol findet später am Strand einen kleinen, wunderschönen Knaben in einem Kasten, namens Tristan und zieht ihn auf, um sich mit ihm zu ver-

[1]) Vgl. Immermann: „Tristan und Isolde. Ein Gedicht in Romanzen." Düsseldorf 1841. Gleich dem Epos Gottfrieds beginnt das Gedicht mit der Urgeschichte, der Liebe von Tristans Eltern: Markes schöner Schwester Blancheflure und König Riwalin, der sterbend den Tristan heimlich zeugt. Der Knabe wächst in der Obhut des treuen Rual und seines Weibes (Floreto)

loben. Die weitere Erzählung, die das Motiv der rechten Braut enthält, ist für uns dadurch bemerkenswert, daß auch hier der Vergessenheitstrank und zwei Isolden vorkommen. Die zweite Frau des Königs gibt Tristan einen Trank, so daß er die blonde Isol ganz vergißt und die schwarze Isota zur Frau nehmen will. Schließlich entdeckt er aber den Betrug und wird mit Isol vereinigt.

Lohengrin.

Aus der weitverbreiteten und auf uralte keltische Überlieferung zurückgehenden Sagengruppe vom Schwanritter (altfranz. chevalier au cigne) sei hier die Fassung mitgeteilt, die uns seit Wagners Dramatisierung dieses Stoffes vertraut geworden ist: die Sage von Lohengrin, dem Ritter mit dem Schwane, wie sie uns das mittelhochdeutsche Heldengedicht (erneut von Junghaus, Reclam) überliefert und wie sie die Brüder Grimm in ihren „Deutschen Sagen" (2. Teil, Berlin 1818, S. 306) unter dem Titel: Lohengrin zu Brabant kurz wiedergeben[1]).

Der Herzog von Brabant und Limburg starb, ohne andere Erben als eine junge Tochter Els oder Elsam zu hinterlassen; diese empfahl er auf dem Todbette einem seiner Dienstmannen, Friedrich von Telramund. Friedrich, ein tapferer Held, wurde übermütig und warb um der jungen Herzogin Hand und Land, unter dem falschen Vorgeben, daß sie ihm die Ehe gelobt hätte. Da sie sich standhaft weigerte, klagte Friedrich bei dem Kaiser Heinrich dem Vogler; und es wurde Recht gesprochen, daß sie sich im Gotteskampf durch einen Helden gegen ihn verteidigen müsse. Als sich keiner finden wollte, betete die Herzogin inbrünstig zu Gott um Rettung. Da erscholl weit davon zu Montsalvatsch beim Gral der Laut der Glocke, zum Zeichen, daß jemand dringender Hilfe bedürfe. Alsobald be-

auf, bis er als Jäger im Dienste Markes von diesem — an einem Ringe der Blanchefleur — als Neffe erkannt und dessen Günstling wird.

[1]) Vgl. Des Verfassers „Lohengrinsage", wo auch die weiter unten folgende Scëäfsage ausführlich behandelt ist. (Diese Sammlung, H. 13.)

schloß der Gral, den Sohn Parsifals, Lohengrin, darnach auszusenden. Eben wollte dieser seinen Fuß in den Stegreif setzen, da kam ein Schwan auf dem Wasser geflossen und zog hinter sich ein Schiff daher. Kaum erblickte ihn Lohengrin, als er rief: „Bringt das Roß wieder zur Krippe; ich will nun mit diesem Vogel ziehen, wohin er mich führt". Speise nahm er im Vertrauen auf Gott nicht in das Schiff; nachdem sie fünf Tage über Meer gefahren waren, fuhr der Schwan mit dem Schnabel ins Wasser, fing ein Fischlein auf, aß es halb und gab dem Fürsten die andere Hälfte zu essen. So wurde der Ritter von dem Schwan gespeist.

Unterdessen hatte Elsa ihre Fürsten und Mannen zu einer Landsprache nach Antwerpen berufen. Gerade am Tage der Versammlung sah man einen Schwan die Schelde heraufschwimmen, der ein Schifflein zog, in welchem Lohengrin auf sein Schild ausgestreckt schlief. Der Schwan landete bald am Gestade und der Fürst wurde fröhlich empfangen. Kaum hatte man ihm Helm, Schild und Schwert aus dem Schiffe getragen, als der Schwan sogleich zurückfuhr. Lohengrin vernahm nun das Unrecht, welches die Herzogin litt, und übernahm es gerne, ihr Kämpfer zu sein. Elsa ließ hierauf alle ihre Verwandten und Untertanen entbieten; in Mainz wurde das Gestühl errichtet, wo Lohengrin und Friedrich in Gegenwart des Kaisers kämpfen sollten. Der Held vom Gral überwand Friedrich; dieser gestand, die Herzogin angelogen zu haben, und wurde mit Schlägel und Barte (Beil) gerichtet. Elsa fiel nun dem Lohengrin zu Teil, die längst einander liebten. Doch behielt er sich insgeheim vor, daß sie alle Fragen, welches Stammes er sei und woher er gekommen wäre, zu vermeiden habe: denn sonst müßte er sie augenblicklich verlassen, so daß sie ihn nimmer wiedersähe.

Eine Zeitlang verlebten die Eheleute in ungestörtem Glück und Lohengrin beherrschte das Land weise und mächtig. Auch dem Kaiser leistete er auf den Zügen gegen die Hunnen und Heiden große Dienste. Es trug sich aber zu, daß er einmal im Speerwechsel den Herzog von Cleve herunterstach, so daß dieser den Arm brach. Neidisch redete da die Clever Herzogin laut

unter den Frauen: „Ein kühner Held mag Lohengrin sein und Christenglauben scheint er zu haben; schade, daß Adels halben sein Ruhm gering ist; denn niemand weiß, woher er ans Land geschwommen kam". Dieses Wort ging der Herzogin von Brabant durch das Herz, sie errötete und erblich. Nachts im Bette, als ihr Gemahl sie in Armen hielt, weinte sie und er sprach: „Was ist dir, Elsa mein?" Sie antwortete: „Die Clever Herzogin hat mich zu tiefen Seufzern gebracht". Aber Lohengrin schwieg und fragte nicht weiter. Die zweite Nacht ging es ebenso. Allein in der dritten Nacht konnte sich Elsa nicht länger halten und sprach: „Herr, zürnt mir nicht! Ich wüßte gern, um unserer Kinder willen, von wannen ihr geboren seid; denn mein Herz sagt mir, ihr seid reich an Adel". Als nun der Tag anbrach, erklärte Lohengrin öffentlich, woher er stamme: daß Parsifal sein Vater sei und Gott ihn vom Grale hergesandt habe. Darauf ließ er seine beiden Kinder bringen, die ihm die Herzogin geboren hatte, küßte sie, befahl ihnen, Horn und Schwert, das er zurücklasse, wohl aufzuheben und sagte: „Nun muß ich auf die Fahrt!" Der Herzogin ließ er das Fingerlein, das ihm einst seine Mutter geschenkt hatte. Da kam mit Eile sein Freund, der Schwan geschwommen, hinter ihm das Schifflein; der Fürst trat hinein und fuhr übers Wasser wieder in den Dienst des Grales. Elsa sank ohnmächtig nieder. Den jüngeren der Knaben, Lohengrin, beschloß die Königin um seines Vaters willen zu behalten und ihn wie ihr eigenes Kind zu erziehen. Die Witwe aber weinte und klagte ihr übriges Leben lang um den geliebten Gemahl, der nimmer wiederkehrte[1]).

Wenn man mit Berufung auf die in den Mythen nicht seltene Umordnung, ja Umkehrung der Motive den Schluß der

[1]) Die Brüder Grimm führen in ihren deutschen Sagen (2. Teil, S. 286 uff.) noch sechs Fassungen der Sage vom Schwanritter an. In den gleichen mythologischen Zusammenhang gehören auch einige Märchen der Brüder Grimm; so „Die sechs Schwäne" (Nr. 49), „Die zwölf Brüder" (Nr. 9) und „Die sieben Raben" (Nr. 25) mit ihren im III. Bande der Kinder- und Hausmärchen angeführten Parallelen und Varianten. Weiteres Material aus diesem Sagenkreis findet man in Leos „Beowulf" und in Görres Einleitung zum „Lohengrin" (Heidelberg 1813).

Lohengrinsage voranstellt, so ergibt sich der uns geläufige Sagentypus: der kleine Lohengrin, der identisch ist mit seinem gleichnamigen Vater, schwimmt in einem Nachen auf dem Meere und wird von einem Schwan ans Land gebracht. Die Kaiserin nimmt ihn an Sohnesstatt an und er wächst zum kühnen Helden heran. Mit einer edlen Jungfrau des Landes vermählt, verbietet er, nach seiner Herkunft zu fragen. Als das Gebot übertreten wird, muß er seine wunderbare Abkunft und göttliche Sendung enthüllen, worauf ihn der Schwan im Nachen wieder zum Gral zurückführt.

Andere Versionen der Schwanrittersage haben diese ursprüngliche Anordnung der Motive bewahrt, wenn sie auch mit märchenhaften Zügen vermengt erscheinen. So enthält die in dem flamländischen Volksbuche mitgeteilte Sage vom Ritter mit dem Schwan (Deutsche Sage II, 291) zu Anfang die Geburt von sieben Kindern[1]), die Beatrix, die Gemahlin Königin Oriants von Flandern, zur Welt bringt. Matabruna, die böse Mutter des abwesenden Königs, befiehlt die Kinder zu töten und an deren Stelle der Königin sieben junge Hunde unterzuschieben. Der Diener begnügt sich jedoch mit der Aussetzung der Kinder, die von einem Einsiedler namens Helias gefunden und von einer Geiß gesäugt werden, bis sie herangewachsen sind. Beatrix wird in den Kerker geworfen. Später erfährt Matabruna von der Rettung der Kinder und ein neuerlicher Befehl, sie zu töten, hat den Erfolg, daß der damit beauftragte Jäger zum Zeichen der scheinbaren Vollführung des Befehls ihr die silbernen Halsketten bringt, welche die Kinder schon bei ihrer Geburt gehabt hatten. Einer der Knaben, nach seinem Pflegevater

[1]) Ähnlich in der alten longobardischen Aussetzungssage, die Paulus Diaconus (I, 15) vom König Lamissio erzählt. Eine Dirne hatte ihre sieben neugeborenen Kinder in einen Fischteich geworfen, als König Agelmund vorbei kam und die Kinder neugierig betrachtete, indem er sie mit seinem Speere umwandte. Als dabei eines von den Kindern nach dem Speer griff, deutete der König das als günstiges Vorzeichen, befahl, diesen Knaben aus dem Teich zu ziehen und ihn einer Amme zum Säugen zu übergeben. Da er ihn aus dem Teich, der in seiner Sprache lama genannt wird, gezogen hatte, nannte er den Knaben Lamissio. Herangewachsen wurde er ein tapferer Held und nach Agelmunds Tode König der Longobarden.

Helias genannt, behält allein seine Kette und wird so vor dem Schicksal seiner Geschwister bewahrt, die sich mit Abnahme der Ketten in Schwäne verwandeln. Da soll nun auf neuerliches Anstiften der Matabruna, die sich erbötig macht, den Umgang der Königin mit dem Hunde zu erweisen, Beatrix getötet werden, wenn kein Kämpfer für ihr Recht eintrete. In dieser Not betet sie zu Gott, der ihren Sohn Helias als Retter schickt. Auch seine Geschwister werden nun mit Hilfe der Ketten wieder erlöst bis auf einen, dessen Kette schon verarbeitet ist. Hierauf übergibt König Oriant die Regierung seinem Sohne Helias, der die böse Matabruna verbrennen läßt. Eines Tages sieht Helias, wie sein Bruder, der Schwan, auf dem Schloßweiher einen Nachen zieht, hält das für ein Zeichen des Himmels und besteigt gewaffnet das Schifflein. Der Schwan führt ihn durch Flüsse und Ströme zu der Stelle, wohin er nach Gottes Willen beschieden war. Nun folgt die der Lohengrinsage analoge Befreiung einer unschuldig angeklagten Herzogin und die Vermählung mit ihrer Tochter Klarissa, der die Frage nach der Herkunft ihres Gatten verboten wird. Im siebenten Jahr ihrer Ehe tut sie aber doch die Frage, worauf Helias in dem Schwanenschiff wieder nach Hause zurückkehrt, wo nun auch der letzte Bruder Schwan erlöst wird.

Scëáf.

Die der Lohengrinsage eigentümlichen Züge, daß der göttliche Held auf dieselbe geheimnisvolle Weise, wie er gekommen ist, auch wieder verschwindet, und ebenso die Übertragung mythischer Motive aus dem Leben des älteren gleichnamigen Helden auf einen jüngeren, einen ganz allgemeinen Vorgang der Mythenbildung, enthält auch die anglisch-langobardische Sage von Scëáf, die im Eingang des Beowulfliedes, des ältesten deutschen, in angelsächsischer Mundart erhaltenen Heldengedichtes (übersetzt von H. v. Wolzogen, Reclam), erwähnt wird. Der Vater des alten Beowulf hat seinen Namen Scild Scêfing, d. i. Sohn des Scëáf, davon, daß er als ganz junger Knabe, den Bewohnern des Landes unbekannt, auf einer Korngarbe (ags. scëáf) im Nachen

schlafend von den Meereswogen an die Küste des Landes getrieben wurde, das er zu beschirmen ausersehen war. Er wird von den Einwohnern als ein Wunder in Empfang genommen, auferzogen und später als ein Gottgesandter zu ihrem König gemacht (vgl. Grimm: Deutsch. Mythol.[4], I, S. 306, III, S. 391 und H. Leo: Beowulf, Halle 1839[1]). Was von dem Ahnherrn der Königsfamilie, von Scaf oder Scëáf erzählt wird, erscheint im Beowulflied auf seinen Sohn, den Scëáfing Scild übertragen, nach übereinstimmender Angabe Grimms (a. a. O.) und Leos (S. 24): Sein Leichnam wird nämlich auf seine Anordnung von königlichem Reichtum umgeben auf einem mannschaftslosen Schiffe in die See ausgesetzt (Anfang des Beowulfliedes). Er verschwindet also auf dieselbe geheimnisvolle Weise, wie sein Vater ans Land kam, ein Zug, der sich nach Analogie der Lohengrinsage durch die mythische Identität von Vater und Sohn erklärt[2]).

[1]) Der Name Beowulf, den Grimm als Bienenwolf erklärt, scheint ursprünglich (nach Wolzogen) Bärwelf d. i. Jungbär zu bedeuten, was an die Sage vom „Ursprung der Welfen" (Grimm II, 233) erinnert, wo die Knaben als Welfe ins Wasser geworfen werden sollen.

[2]) Das sich typisch wiederholende Motiv vom Ende des Heldenlebens verdiente — ebenso wie das Motiv von der Zeugung des Helden — eine gesonderte Behandlung, was in meiner Monographie über die Lohengrinsage angebahnt ist. Dabei zeigt sich der Mythus vom Tode des Helden von ähnlich wunderbaren Motiven (Entrückung), aber auch von der gleichen unbewußten Symbolik beherrscht, wie sie unsere Deutung im Mythus von der Geburt des Helden aufzeigen kann.

* * *

III.

Überblickt man die Menge dieser mannigfach ausgestalteten Heldensagen, so drängt sich einem eine Reihe durchgängig gemeinsamer Züge auf, die es nahelegen, aus diesen typischen Grundelementen gleichsam eine Durchschnittssage zu bilden. Für die individuellen Züge der einzelnen Mythen und insbesondere für manche scheinbare Abweichung vom Schema wird erst die Deutung volle Aufklärung bringen. Die Durchschnittssage selbst könnte man schematisch etwa so formulieren.

Der Held ist das Kind vornehmster Eltern, meist ein Königsohn.

Seiner Entstehung gehen Schwierigkeiten voraus, wie Enthaltsamkeit oder lange Unfruchtbarkeit oder heimlicher Verkehr der Eltern infolge äußerer Verbote oder Hindernisse. Während der Schwangerschaft oder schon früher erfolgt eine vor seiner Geburt warnende Verkündigung (Traum, Orakel), die meist dem Vater Gefahr droht.

Infolgedessen wird das neugeborne Kind, meist auf Veranlassung des Vaters oder der ihn vertretenden Person, zur Tötung oder Aussetzung bestimmt; in der Regel wird es in einem Kästchen dem Wasser übergeben.

Es wird dann von Tieren oder geringen Leuten (Hirten) gerettet und von einem weiblichen Tiere oder einem geringen Weibe gesäugt.

Herangewachsen, findet es auf einem sehr wechselvollen Wege die vornehmen Eltern wieder, rächt sich am Vater

einerseits, wird anerkannt anderseits und gelangt zu Größe und Ruhm[1]).

Da in allen diesen Mythen, wie das Schema zeigt, regelmäßig die normalen Beziehungen des Helden zu Vater und Mutter gestört erscheinen, so ist die Annahme nicht unbegründet, daß etwas in der Natur des Helden liegen müsse, was eine solche Störung zu bewirken im stande ist. Solche Motive sind zunächst nicht schwer zu finden. Es läßt sich leicht verstehen und wir können es ja an den Ausläufern des Heldentums in unserer Zeit beobachten, daß für den Helden, der in viel höherem Grade als jeder andere dem Neid, der Mißgunst und der Nachrede ausgesetzt ist, die Abkunft von seinen Eltern häufig zur Quelle peinlicher Verlegenheiten wird. Das alte Wort: „Nemo propheta in patria" hat ja auch keine andere Bedeutung, als daß man den, dessen Eltern, Geschwister und Gespielen man gekannt hat, schwerlich für einen Propheten gelten läßt (Evang. Mark. VI, 4). Es scheint eine gewisse Gesetzmäßigkeit darin zu liegen, daß der Prophet seine Eltern verleugnen muß. Der bekannten Oper Meyerbeers liegt ja das Bekenntnis zugrunde, daß der prophetische Held zugunsten seiner Mission selbst die zärtlich geliebte Mutter verlassen darf.

Wollen wir aber eine tiefere Ergründung der Regungen versuchen, die den Helden nötigen, seine Familienbeziehungen zu brechen, so stoßen wir auf eine Reihe von Schwierigkeiten. Daß man zum Verständnis der Mythenbildung auf ihre letzte Quelle, die individuelle Phantasietätigkeit, zurückgehen müsse, ist schon von vielen Forschern hervorgehoben worden[2]); ebenso die Tatsache, daß man diese Phantasietätigkeit in lebhafter, ungehemmter Entfaltung nur beim Kinde antrifft[3]). Man müßte also zunächst das Phantasieleben des Kindes erforschen, um

---

[1]) Eine Möglichkeit weiterer Detaillierung einzelner Punkte dieses Schemas ergäbe sich aus der Zusammenstellung, die Heinrich Leßmann am Schluß seiner Arbeit: „Die Kyrossage in Europa," gegeben hat.

[2]) Siehe auch Wundt (a. a. O., S. 48), der den Helden psychologisch als Projektion menschlicher Wünsche und Bestrebungen auffaßt.

[3]) cf. Cox (l. c. p. 9.)

dem Verständnis der ungleich komplizierteren, durch mancherlei Einflüsse modifizierten mythischen uud künstlerischen Phantasietätigkeit näher zu kommen. Die Erforschung des kindlichen Phantasielebens ist aber kaum noch in Angriff genommen, geschweige denn so weit geführt, daß man ihre Ergebnisse zur Erklärung der komplizierteren Leistungen heranziehen könnte. Der Grund für diese mangelhafte Kenntnis des kindlichen Seelenlebens ist darin zu suchen, daß es sowohl an einem geeigneten Instrument als auch an einem sicheren Wege zur Erforschung dieses so heiklen und schwer zugänglichen Gebietes fehlte. Beim normalen erwachsenen Menschen lassen sich diese kindlichen Regungen schlechterdings nicht studieren; ja man kann sogar im Hinblick auf gewisse seelische Störungen sagen, daß die psychische Normalität des Normalen eben darin besteht, daß er sein kindliches Vorstellungs- und Phantasieleben überwunden, richtiger gesagt gut verdrängt hat: da fehlt uns also der Weg. Beim Kinde dagegen läßt uns die empirische Beobachtung, die in der Regel nur oberflächlich bleiben kann, bei der Erforschung seelischer Vorgänge im Stich, da wir noch nicht im stande sind, aus allen Äußerungen richtig auf ihre Triebkräfte zu schließen: hier fehlt uns also das Instrument. Bloß eine Klasse von Menschen, die sogenannten Psychoneurotiker, die, wie uns die Forschungen Freuds gelehrt haben, gleichsam in gewissem Sinne Kinder geblieben sind, wenn sie sich auch sonst als Erwachsene präsentieren, haben ihr kindliches Seelenleben sozusagen nicht aufgegeben; es hat vielmehr bei ihnen im Laufe der Reife eine Verstärkung und Fixierung statt einer modifizierenden Entwicklung erfahren. Beim Psychoneurotiker ist die Infantilität gesteigert erhalten und dadurch zu pathologischen Wirkungen befähigt, die uns diese sonst unbeachteten Regungen vergröbert, sozusagen in mikroskopischer Vergrößerung zeigen. Die Phantasien der Neurotiker gleichen in jeder Beziehung übertriebenen Reproduktionen der kindlichen Phantasien; da hätten wir also den Weg. Unglücklicherweise ist hier aber der Zugang noch weit schwieriger als beim Kind. Es gibt nur ein Mittel, das diesen Weg gangbar macht, und das ist die psychoanalytische

Methode, deren Ausbildung Freud zu verdanken ist. Die ständige Beschäftigung mit dieser Methode schärft dem Beobachter den Blick so weit, daß er dann im Seelenleben der später nicht neurotisch gewordenen Menschen die gleichen Triebkräfte in ihren feiner nuancierten Äußerungen wiederzuerkennen vermag.

Herrn Professor Freud, der mir seine reichen Erfahrungen aus der Neurosenpsychologie zur Verfügung stellte, verdanke ich das Folgende über das Phantasieleben des Kindes und des Neurotikers:

„Die Ablösung des heranwachsenden Individuums von der Autorität der Eltern ist eine der notwendigsten, aber auch schmerzlichsten Leistungen der Entwicklung. Es ist durchaus notwendig, daß sie sich vollziehe, und man darf annehmen, jeder normal gewordene Mensch habe sie in einem gewissen Maß zustande gebracht. Ja, der Fortschritt der Gesellschaft beruht überhaupt auf dieser Gegensätzlichkeit der beiden Generationen. Anderseits gibt es eine Klasse von Neurotikern, in deren Zustand man die Bedingtheit erkennt, daß sie an dieser Aufgabe gescheitert sind.

„Für das kleine Kind sind die Eltern zunächst die einzige Autorität und die Quelle alles Glaubens. Ihnen, das heißt dem gleichgeschlechtlichen Teile, gleich zu werden, groß zu werden wie Vater und Mutter ist der intensivste, folgenschwerste Wunsch dieser Kinderjahre. Mit der zunehmenden intellektuellen Entwicklung kann es aber nicht ausbleiben, daß das Kind allmählich die Kategorien kennen lernt, in die seine Eltern gehören. Es lernt andere Eltern kennen, vergleicht sie mit den seinigen und bekommt so ein Recht, an der ihnen zugeschriebenen Unvergleichlichkeit und Einzigartigkeit zu zweifeln. Kleine Ereignisse im Leben des Kindes, die eine unzufriedene Stimmung bei ihm hervorrufen, geben ihm den Anlaß, mit der Kritik der Eltern einzusetzen und die gewonnene Kenntnis, daß andere Eltern in mancher Hinsicht vorzuziehen seien, zu dieser Stellungnahme gegen seine Eltern zu verwerten. Aus der Neurosenpsychologie wissen wir, daß dabei unter anderen die intensivsten Regungen sexueller Rivalität mitwirken. Der Gegen-

stand dieser Anlässe ist offenbar das Gefühl der Zurücksetzung. Nur zu oft ergeben sich Gelegenheiten, bei denen das Kind zurückgesetzt wird oder sich wenigstens zurückgesetzt fühlt, wo es die volle Liebe der Eltern vermißt, besonders aber bedauert, sie mit anderen Geschwistern teilen zu müssen. Die Empfindung, daß die eigenen Neigungen nicht voll erwidert werden, macht sich dann in der aus frühen Kinderjahren oft bewußt erinnerten Idee Luft, man sei ein Stiefkind oder ein angenommenes Kind. Viele nicht neurotisch gewordene Menschen entsinnen sich sehr häufig an solche Gelegenheiten, wo sie — meist durch Lektüre beeinflußt — das feindselige Benehmen der Eltern in dieser Weise auffaßten und erwiderten. Es zeigt sich aber hier bereits der Einfluß des Geschlechts, indem der Knabe bei weitem mehr Neigung zu feindseligen Regungen gegen seinen Vater als gegen seine Mutter zeigt und eine viel intensivere Neigung, sich von jenem als von dieser freizumachen. Die Phantasietätigkeit der Mädchen mag sich in diesem Punkte viel schwächer erweisen. In diesen bewußt erinnerten Seelenregungen der Kinderjahre finden wir das Moment, welches uns das Verständnis des Mythus ermöglicht."

„Selten bewußt erinnert, aber fast immer durch die Psychoanalyse nachzuweisen, ist dann die weitere Entwicklungsstufe dieser beginnenden Entfremdung von den Eltern, die man mit dem Namen: Familienromane der Neurotiker bezeichnen kann. Es gehört nämlich durchaus zum Wesen der Neurose und auch jeder höheren Begabung eine ganz besondere Tätigkeit der Phantasie, die sich zunächst in den kindlichen Spielen offenbart und die nun, ungefähr von der Zeit der Vorpubertät angefangen, sich des Themas der Familienbeziehungen bemächtigt. Ein charakteristisches Beispiel dieser besonderen Phantasietätigkeit ist das bekannte Tagträumen[1]), das weit über die Pubertät hinaus fortgesetzt wird. Eine genaue Beobachtung dieser Tagträume lehrt, daß sie der Erfüllung von Wünschen,

[1]) Vgl. darüber Freud: Hysterische Phantasien und ihre Beziehung zur Bisexualität, wo auch auf die Literatur zu diesem Thema verwiesen ist. Die Arbeit findet sich in der zweiten Folge der „Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre" (Wien und Leipzig) 1909, wieder abgedruckt.

der Korrektur des Lebens dienen und vornehmlich zwei Ziele kennen: das erotische und das ehrgeizige (hinter dem aber meist auch das erotische steckt). Um die angegebene Zeit beschäftigt sich nun die Phantasie des Kindes mit der Aufgabe, die jetzt gering geschätzten Eltern loszuwerden und durch in der Regel sozial höherstehende zu ersetzen. Dabei wird das zufällige Zusammentreffen mit wirklichen Erlebnissen (die Bekanntschaft des Schloßherrn oder Gutsbesitzers auf dem Lande, der Fürstlichkeit in der Stadt) ausgenützt. Solche zufällige Erlebnisse erwecken den Neid des Kindes, der dann den Ausdruck in einer Phantasie findet, welche beide Eltern durch vornehmere ersetzt. In der Technik der Ausführung solcher Phantasien, die natürlich um diese Zeit bewußt sind, kommt es auf die Geschicklichkeit und das Material an, das dem Kinde zur Verfügung steht. Auch handelt es sich darum, ob die Phantasien mit einem großen oder geringen Bemühen, die Wahrscheinlichkeit zu erreichen, ausgearbeitet sind. Dieses Stadium wird zu einer Zeit erreicht, wo dem Kinde die Kenntnis der sexuellen Bedingungen der Herkunft noch fehlt."

„Kommt dann die Kenntnis der verschiedenartigen sexuellen Beziehungen von Vater und Mutter dazu, begreift das Kind, daß pater semper incertus est, während die Mutter certissima ist, so erfährt der Familienroman eine eigentümliche Einschränkung; er begnügt sich nämlich damit, den Vater zu erhöhen, die Abkunft von der Mutter aber als etwas Unabänderliches nicht weiter in Zweifel zu ziehen. Dieses zweite (sexuelle) Stadium des Familienromans wird auch von einem zweiten Motiv getragen, das dem ersten (asexuellen) Stadium fehlte. Mit der Kenntnis der geschlechtlichen Vorgänge entsteht die Neigung, sich erotische Situationen und Beziehungen auszumalen, wozu als Triebkraft die Lust tritt, die Mutter, die Gegenstand der höchsten sexuellen Neugierde ist, in die Situation von geheimer Untreue und geheimen Liebesverhältnissen zu bringen. In dieser Weise werden jene ersten gleichsam asexuellen Phantasien auf die Höhe der jetzigen Erkenntnis gebracht."

„Übrigens zeigt sich das Motiv der Rache und Vergeltung, das früher im Vordergrunde stand, auch hier. Diese neurotischen

Kinder sind es ja auch meist, die bei der Abgewöhnung sexueller Unarten von den Eltern bestraft wurden, und die sich nun durch solche Phantasien an ihren Eltern rächen."

„Ganz besonders sind es nachgeborene Kinder, die vor allem ihre Vordermänner durch derartige Dichtungen (ganz wie in historischen Intrigen) ihres Vorzuges berauben, ja die sich oft nicht scheuen, der Mutter ebensoviele Liebesverhältnisse anzudichten, als Konkurrenten vorhanden sind. Eine interessante Variante dieses Familienromans ist es dann, wenn der dichtende Held für sich selbst zur Legitimität zurückkehrt, während er die anderen Geschwister auf diese Art als illegitim beseitigt. Dabei kann noch ein besonderes Interesse den Familienroman dirigieren, der mit seiner Vielseitigkeit und mannigfachen Verwendbarkeit allerlei Bestrebungen entgegenkommt. So beseitigt der kleine Phantast zum Beispiel auf diese Weise die verwandtschaftliche Beziehung zu einer Schwester, die ihn etwa sexuell angezogen hat."

„Wer sich von dieser Verderbtheit des kindlichen Gemütes mit Schaudern abwendete, ja selbst die Möglichkeit solcher Dinge bestreiten wollte, dem sei bemerkt, daß alle diese anscheinend so feindseligen Dichtungen eigentlich nicht so böse gemeint sind und unter leichter Verkleidung die erhalten gebliebene ursprüngliche Zärtlichkeit des Kindes für seine Eltern bewahren. Es ist nur scheinbare Treulosigkeit und Undankbarkeit; denn wenn man die häufigste dieser Romanphantasien, den Ersatz beider Eltern oder nur des Vaters durch großartigere Personen, im Detail durchgeht, so macht man die Entdeckung, daß diese neuen und vornehmen Eltern durchwegs mit Zügen ausgestattet sind, die von realen Erinnerungen an die wirklichen niederen Eltern herrühren, so daß das Kind den Vater eigentlich nicht beseitigt, sondern erhöht. Ja, das ganze Bestreben, den wirklichen Vater durch einen vornehmeren zu ersetzen, ist nur der Ausdruck der Sehnsucht des Kindes nach der verlorenen glücklichen Zeit, in der ihm sein Vater als der vornehmste und stärkste Mann, seine Mutter als die liebste und schönste Frau erschienen ist. Er wendet sich vom Vater, den er jetzt er-

kennt, zurück zu dem, an den er in früheren Kinderjahren geglaubt hat, und die Phantasie ist eigentlich nur der Ausdruck des Bedauerns, daß diese glückliche Zeit entschwunden ist. Die Überschätzung der frühesten Kindheitsjahre tritt also in diesen Phantasien wieder in ihr volles Recht. Ein interessanter Beitrag zu diesem Thema ergibt sich aus dem Studium der Träume. Die Traumdeutung lehrt nämlich, daß auch noch in späteren Jahren in Träumen vom Kaiser oder von der Kaiserin diese erlauchten Persönlichkeiten Vater und Mutter bedeuten[1]). Die kindliche Überschätzung der Eltern ist also auch im Traum des normalen Erwachsenen erhalten."

Wenn wir nun darangehen, diese Gesichtspunkte auf unser Schema anzuwenden, so gibt uns die Übereinstimmung der Tendenz des Familienromans und des Heldenmythus die Berechtigung, das Ich des Kindes mit dem Helden der Sage zu analogisieren. Erinnern wir uns, daß der Mythus durchgängig das Bestreben verrät, die Eltern loszuwerden, und daß derselbe Wunsch in den Phantasien des kindlichen Individuums zu einer Zeit erwacht, wo es seine Unabhängigkeit und Selbständigkeit zu erlangen sucht. Das Ich des Kindes benimmt sich dabei wie der Held der Sage und eigentlich ist ja der Held immer nur als ein Kollektiv-Ich aufzufassen, das mit allen vorzüglichen Eigenschaften ausgestattet wird, ähnlich wie ja auch in der persönlichen dichterischen Schöpfung der Held meist den Dichter selbst oder besser eine Seite seines Wesens darstellt[2]).

---

[1]) Traumdeutung, 2. Aufl., S. 200.

[2]) Der Familienroman bildet naturgemäß ein Kernmotiv unserer gesamten Romanliteratur, angefangen von den spätgriechischen Schäferromanen, wie sie in Heliodors „Aethiopika", in Eustathius', „Ismenias und Ismene" und in der Geschichte der zwei ausgesetzten Kinder „Daphnis und Chloe" erzählt werden. Auch die neueren dramatischen Hirtengedichte Italiens gründen sich sehr häufig auf die Aussetzung von Kindern, die von den Pflegeeltern als Schäfer auferzogen und dann von den wirklichen Eltern mittels Erkennungszeichen, die ihnen bei der Aussetzung mitgegeben wurden wiedererkannt werden. — Aus der späteren Literatur sei ferner die Familiengeschichte in Grimmelshausens „Simplicissimus" (1665), Jean Pauls

Rufen wir uns die wesentlichen Hauptmotive des Heldenmythus: die Geburt von vornehmen Eltern, die Aussetzung im Fluß und Kästchen und die Aufziehung durch niedrige Eltern — woran sich dann in der weiteren Entwicklung die Rückkehr des Helden zu den ersten Eltern, mit oder ohne deren Bestrafung, schließt — ins Gedächtnis zurück, so ist ohne weiteres deutlich, daß die beiden Elternpaare des Mythus dem realen und dem idealen Elternpaare der Romanphantasie entsprechen. Bei näherem Zusehen erkennt man dann auch hier, ganz wie in den kindlichen und neurotischen Phantasien, die psychologische Identität des niederen und des vornehmen Elternpaares. Auch beginnt der Mythus, entsprechend der Überschätzung der Eltern in der früheren Kinderzeit[1]), mit dem vornehmen Elternpaar, ebenso wie die Romanphantasie, während sich in der Wirklichkeit der Erwachsene bald mit den tatsächlichen Verhältnissen abfindet. Die Phantasie des Familienromans erscheint also im Mythus, mit einer kühnen Umkehrung der wirklichen Verhältnisse, einfach realisiert.

Die Feindseligkeit des Vaters und die durch ihn veranlaßte Aussetzung betonen die Motive, welche das Ich zu der ganzen Dichtung veranlaßt haben. Der gedichtete Roman ist gleichsam die Entschuldigung für die feindseligen Gefühle, die das Kind gegen den Vater hegt und die es in dieser Dichtung auf den Vater projiziert. Die Aussetzung im Mythus entspricht

---

„Titan" (1800), sowie gewisse Formen der Robinsonaden und des Ritterromans genannt, wozu man besonders Wurzbachs Einleitung zur Ausgabe des „Don Quichotte" (in der Hesseschen Ausg.) vergleiche. Aus der allermodernsten Literatur sei nur Norbert Jaques' „Funchal" genannt.

[1]) Die experimentell-statistischen Untersuchungen über die Ideale der Kinder scheinen zu den analytischen Befunden zu stimmen. So fand Varendonck (Les idéals d'enfants. Arch. de Psychol. VII, 1908) bei 745 Kindern der belgischen Schulen zwischen 6 und 16 Jahren, daß bei den Kleinen die Tendenz besteht, die eigenen Eltern als Ideal zu nehmen, daß aber diese Tendenz — entsprechend unserer Auffassung — mit dem Alter bei beiden Geschlechtern ständig abnimmt und die Kinder dann andere Ideale, sei es aus der aktuellen Gegenwart oder Helden aus der Geschichte, wählen.

also der Verleugnung in der Romanphantasie. Im neurotischen Roman hat das Kind den Vater einfach abgeschüttelt, im Mythus sucht der Vater sich des Kindes zu entledigen.

Rettung und Rache sind die natürlichen, vom Wesen einer Phantasie geforderten Abschlüsse.

Soll diese vorläufig in groben Umrissen angedeutete Parallelisierung vollen Wert erhalten, so muß sie uns in den Stand setzen, gewisse, konstant wiederkehrende Details des Mythus, die einer besonderen Erklärung bedürftig erscheinen, zu verstehen. Auch erscheint uns diese Forderung deshalb besonders wichtig, weil wir in den Schriften selbst der überzeugtesten Astral- und Naturmythologen keine befriedigende Aufklärung dieser Details finden. Solche Details sind das regelmäßige Vorkommen von Träumen (oder Orakel), ferner die Art der Aussetzung im Kästchen und im Wasser, die hilfreichen Tiere und andere konstante Motive, die zunächst eine psychologische Ableitung nicht zuzulassen scheinen. Auch hier ermöglichte uns das psychoanalytische Studium des Traumes und seiner Symbolismen, der Phobien und weiterhin einer Gruppe von ethnologischen und folkloristischen Tatsachen, die Bedeutung dieser Elemente des Heldenmythus befriedigend aufzuklären.

Eine intensive Beschäftigung mit den Träumen gesunder und gemütskranker Menschen hat gestattet, gewisse typische, das heißt bei allen Menschen immer mit der gleichen geheimen Bedeutung wiederkehrende Traumgruppen aufzustellen. Eine derselben umfaßt die sogenannten „Geburtsträume" (Freud, Trmdtg., S. 199), deren Verständnis uns ermöglicht hat, den verborgenen Sinn auch des Aussetzungsmythus zu ergründen.

Schon Scherner[1]), der das Wesen des Traumes in intuitiver Weise vielfach treffend erfaßt hatte, sieht in den Wasserträumen Beziehungen zur Geburt (S. 200 f.): „... in den Wassersgefahrträumen des Weibes ist es sehr auffallend, daß die Träumerin, wiewohl sie bereits Matrone ist und ihre Kinder erwachsen, dennoch zumeist den gefährdeten Sohn oder Tochter als kleines

[1]) Das Leben des Traumes, Berlin 1861.

Kind sieht und zu retten sucht. Zum Beispiel eine unverheiratete Dame träumte, sie sei bei einer Wiege beschäftigt, habe einen kleinen Knaben zu wiegen und zu warten; gleich sieht sie noch ein anderes ihr bekanntes kleines Kind neben dem ersteren in der Wiege; wie sie es näher betrachtet, ist es ein niedlicher Kanarienvogel; und endlich soll sie noch einen dritten Kleinen in Pflege nehmen, der aber, wie die danach eintretende Traumerkundigung ergibt, erst noch geboren werden soll, wozu die Entbindung erwartet werde. Wie verräterisch ist dieser Traum. Mit der dreifachen Zahl der kindlichen Wesen enthüllt sich die fruchtbare Natur des zugrunde liegenden Reizes; mit der Verwandlung des zweiten Kindes in das lebhafte Wesen des Vogels spiegelt sich der erregte Reiz; durch die Verwandlung von Kind zu Vogel zudem die Annäherung der Frucht (Vogel für Kind) der Größe nach an das geschlossene Fruchtorgan der Jungfrau; mit dem dritten Kind endlich, was die Phantasie deutlich als noch nicht geborenes, respektive als noch vom Fruchthalter umfangenes bezeichnet, versetzt sich die Symbolik objektiv unmittelbar in das Organ, in dem sie erregt wurde und bezeichnet das innere Geschlechtsorgan des Weibes als den direkten Erreger des Traumes. — Solche und ähnliche Traumspiele der Frauen und Jungfrauen mit Kindern sind äußerst häufig und bilden die scheinbar harmloseste Beschäftigung im Traume und beweisen, wie sehr diese bedeutsam ist."

Eine noch deutlichere Sprache spricht ein anderer gleichfalls von Scherner (S. 204) mitgeteilter Traum: „Eine unverheiratete Dame träumt, sie stehe an einem sehr großen Wasser, der Strom führe eine Menge schwimmender Gegenstände mit sich. Am meisten fesselt sie darunter ein schwimmender Beutel (nach der Rede der Träumerin), etwa so groß wie ein starker Kindskopf und wie ein kleiner Ballon aufgeblasen. Nun ist sie neugierig, was wohl in dem Beutel sei, es könnten Schätze darin sein; aber sie ist in Angst, daß wohl ein kleines Kind darin verborgen sein könnte und dies hält sie zurück, ihn näher zu betrachten. Endlich aber siegt ihre Neugier, sie blickt hinein und findet ein Häufchen trockener Wäsche. Analyse: Es ist höchst bemerkenswert, wie die Phantasie der Träumerin von dem Bilde des Schatzes in dem Beutel radikal abspringt und durch die hineingestellte Vermutung, es könnte wohl

ein kleines Kind darin sein, den Beutel als das fruchttragende Organ des Weibes, respektive als Symbol des Fruchthalters in der jungfräulichen Träumerin bezeichnet."

Ist hier die Assoziation der Träumerin fast analytisch verwertet, so stellen unsere psychoanalytischen Deutungen den von Scherner erratenen Zusammenhang über jeden Zweifel fest.

Ein solcher Traum wurde Abraham (Traum und Mythus, S. 22 uf.) von einer jung verheirateten, im Anfang der Gravidität stehenden Frau erzählt, die ihrer Entbindung nicht ohne Angst entgegensah. Er lautet: „Ich bin allein in einem länglichen Zimmer. Plötzlich ertönt ein unterirdischer Lärm, der mich aber nicht in Verwunderung setzt, da ich mich sogleich erinnere, daß von einer Stelle des Fußbodens aus ein unterirdischer Kanal direkt ins Wasser führt. Ich hebe also eine Klappe im Fußboden auf, und sogleich erscheint ein in einen bräunlichen Pelz gekleidetes Geschöpf, das beinahe einem Seehund gleicht. Es wirft den Pelz ab und entpuppt sich als mein Bruder, der mich erschöpft und atemlos bittet, ihm Unterkunft zu gewähren, da er ohne Urlaub fortgelaufen und den ganzen Weg unter Wasser geschwommen sei. Ich veranlasse ihn, sich auf einer im Zimmer stehenden Chaiselongue auszustrecken, und er schläft ein. Wenige Augenblicke später ertönt erneutes, viel stärkeres Geräusch an der Tür. Mein Bruder springt mit einem Schreckensrufe auf: sie wollen mich holen, sie werden denken, ich bin desertiert! Er schlüpft wieder in seinen Pelz und versucht durch den unterirdischen Kanal zu entfliehen, kehrt aber sofort um und sagt: es hilft nichts mehr, sie haben den Gang von der Wasserseite her besetzt! In diesem Moment springt die Tür auf und mehrere Männer stürzen herein und bemächtigen sich meines Bruders. Ich rufe ihnen verzweifelt zu: er hat ja nichts getan, ich will für ihn plädieren! — In diesem Augenblick erwachte ich." Als unmittelbaren Anlaß des Traumes führt Abraham außer dem Zustand der Gravidität folgendes an: „Am Abend hat sie sich von ihrem Arzte Verschiedenes über Entwicklung und Physiologie des Fötus erklären lassen. Sie war schon vorher aus Büchern im ganzen orientiert, doch stellten sich einige irrtümliche Auffassungen heraus. Sie hatte z. B. die Bedeutung des Fruchtwassers nicht richtig aufgefaßt.

Ferner stellte sie sich die feine fötale Behaarung (lanugo) als dichte Behaarung wie bei einem jungen Tiere vor" (S. 23). Aus der Analyse hebt Abraham nur die wesentlichsten Ergebnisse der nicht vollständig durchgeführten Deutungsarbeit hervor, die aber für unsere Untersuchung völlig hinreichen. „Der Kanal, der direkt ins Wasser führt = Geburtsweg. Wasser = Fruchtwasser. Aus diesem Kanal kommt ein behaartes Tier, wie ein Seehund. Seehund ist ein behaartes Tier, das im Wasser lebt, ganz wie der Fötus im Fruchtwasser. Dieses Geschöpf, also das zu erwartende Kind, erscheint sogleich: rasche, leichte Entbindung. Es entpuppt sich als Bruder der Träumerin. Der Bruder ist tatsächlich erheblich jünger; nach dem frühen Tode der Mutter mußte sie für ihn sorgen, stand zu ihm in einem Verhältnis, das viel von Mütterlichkeit an sich hatte. Sie nennt ihn noch jetzt gern den „Kleinen" . . . Der Traum macht mit Vorliebe von solchen Wörtern Gebrauch, welche im verschiedenen Sinne verstanden werden können . . . So tritt der Bruder der Träumerin an die Stelle des Kindes, obgleich er längst erwachsen ist . . ., so vertritt er das erwartete Kind. Sie wünscht sich seinen Besuch, sie erwartet also erstens den Bruder, zweitens das Kind. Dies die zweite Analogie zwischen Bruder und Kind. Sie wünscht also, daß der Bruder seinen Wohnort verlasse. Daher „desertiert" er im Traume von seinem Wohnort. Jener Ort liegt am Wasser; er schwimmt dort sehr oft. (Dritte Analogie mit dem Fötus.) Auch ihr Wohnort liegt am Wasser. — Das schmale Zimmer, in welchem sie sich im Traume befindet, hat Aussicht auf das Wasser. Im Zimmer steht eine auch als Bett benützbare Chaiselongue; sie dient als Bett, wenn ein Logiergast kommt. Eine vierte Analogie: das Zimmer soll später Kinderzimmer werden, das Baby soll darin schlafen! — Der Bruder ist atemlos, als er kommt. Er ist ja unter Wasser geschwommen. Auch der Fötus muß, wenn er den Kanal verlassen hat, nach Atem ringen. Der Bruder schläft sogleich ein, wie das Kind bald nach der Geburt. — Nun folgt eine Szene, in der der Bruder sich in lebhafter Angst befindet, in einer Situation, aus der es kein Entweichen gibt. Eine solche der Träumerin selbst bevorstehende Situation ist die Entbindung. Diese bereitet ihr schon im voraus Angst. Im Traume schiebt sie die Angst dem Fötus, respektive dem ihn vertretenden Bruder

zu und übernimmt seine Rolle als Jurist, indem sie für ihn plädiert.

Indem wir aus dieser Traumanalyse neben der Verwendung des Wassers als Geburtswasser und des engen Kanals als symbolischer Vertretung des im Mythus durch ein Kästchen, Körbchen oder Schifflein angedeuteten Mutterleibes, noch die Auffassung des Neugeborenen als eines Tieres, die durch Abstreifen der tierischen Hülle erfolgende Verwandlung in ein Menschenkind, ferner dessen Ersetzung durch eine erwachsene Person, den eigentümlichen Schlafzustand des „Helden" sowie schießlich seinen Versuch, sich auf demselben sonderbaren Wege zu entfernen, der späteren Heranziehung vorbehalten, wenden wir uns einem zweiten Traumbeispiel zu, das Jones von einer Patientin mitteilt[1]). Es lautet in deutscher Übersetzung:

„Sie stand am Meeresufer und beaufsichtigte einen kleinen Knaben, welcher der ihrige zu sein schien, während er ins Wasser watete. Dies tat er so weit, bis das Wasser ihn bedeckte, so daß sie nur noch seinen Kopf sehen konnte wie er sich an der Oberfläche auf und nieder bewegte. Die Szene verwandelte sich dann in die gefüllte Halle eines Hotels. Ihr Gatte verließ sie, und sie trat in ein Gespräch mit einem Fremden.

Die zweite Hälfte der Traumes enthüllte sich ohne weiteres bei der Analyse als Darstellung einer Flucht von ihrem Gatten und Anknüpfung intimer Beziehungen zu einer dritten Person. Der erste Teil des Traumes war eine offenkundige Geburtsphantasie. In den Träumen wie in der Mythologie wird die Entbindung eines Kindes aus dem Fruchtwasser gewöhnlich mittels der Umkehrung als Eintritt des Kindes ins Wasser dargestellt. Das Auf- und Niedertauchen des Kopfes im Wasser erinnert die Patientin sogleich an die Empfindung der Kindesbewegungen, welche sie während ihrer einzigen Schwangerschaft kennen gelernt hatte. Der Gedanke an den ins Wasser steigenden Knaben erweckt eine Träumerei, in welcher sie sich selbst sah, wie sie ihn aus dem Wasser herauszog, ihn in die Kinderstube führte, ihn wusch und kleidete und schließlich in ihr Haus führte.

[1]) American Journal of Psychology. April 1910, p. 296 f.

In einem dritten Beispiel handelt es sich um den Traum eines jungen Mädchens, das nicht ohne triftigen Grund befürchtete, gravid geworden zu sein, was sich jedoch einige Zeit nach dem im Zustand dieser Besorgnis vorgefallenen Traum als unbegründet erwies.

(I.) „Im Innern eines Hauses haben mich Löwen verfolgt und bedrängt, weil ich ihr Junges in einer Art Tourniquet (Drehkreuz) zerquetscht hatte. Da sind die Alten auf mich losgegangen und ich habe mich auf das Dach geflüchtet, von wo ich sah, daß unten auf dem Wasser ein kleiner Kahn daher gefahren kam, der an Stelle des Schiffsschnabels einen Kopf hatte, so daß er zugleich als Fahrzeug und Tier erschien. In dem Kahn saß ein junger Amor, ein fünf- bis sechsjähriger schöner blonder Knabe. Er war nackt, hatte Flügel am Rücken und trug an der Seite den Köcher mit Pfeilen. In der einen Hand hielt er ein Seidenband, das um den Kopf des Kahnes geschlungen war und mit dem er das Fahrzeug lenkte. In der andern Hand hielt er eine Art Anker (der wie eine Schaufel geformt war), mit dem er großen gehörnten Tieren (nach Art von Hirschen), die im Wasser herumschwammen und mich auch verfolgen wollten, die über den Wasserspiegel herausragenden Köpfe leicht und spielend abmähte, so daß keine Spur von ihnen mehr zu sehen war. Ich war froh, als er mich von diesen Tieren befreite und hätte ihm gern dafür gedankt, konnte aber nicht zu ihm gelangen. (II.) Dann lief ich wieder hinaus und sah plötzlich, wie mich ein großer Wolf verfolgte. Ich flüchtete nun angstvoll in ein Gasthaus, in eine Ecke hinter einen Tisch, und bat den nachstürmenden Wolf, mir das Leben zu schenken. Erleichtert atmete ich auf, als ich sah, daß er mich verschonen wollte und einer neben mir sitzenden alten Frau den Kopf abbrach, um ihn aufzufressen (der Wolf hat sich überhaupt wie ein Mensch benommen und ist auch bloß auf den beiden Hinterbeinen gestanden). Sie scheint ihm aber nicht geschmeckt zu haben, denn er brach nun meinem andern Nachbar, einem alten Mann, ebenfalls den Kopf ab und fraß ihn. (III.) Dann befand ich mich in einer mir bekannten Wohnung, wo ein junger Mann erschien und mir einen Liebesantrag machte; als ich ihn abwies, stürzte er sich auf mich, um mich zu vergewaltigen, aber ich drängte ihn hinaus. Bald darauf erschien er nochmals mit Revolver und Dolch

und wollte mich töten. Ich schickte um Detektivs, die ihn verhaften sollten. Unterdes kam ein Trupp Soldaten, von denen ich glaubte, sie kämen ihn holen. Sie haben aber jemanden, wie ich vom oberen Gang aus gesehen habe, in eine Art Burgverließ hinuntergelassen. Dann ist der Detektiv gekommen und hat den Eindringling verhaftet. Ich habe mir gedacht, daß er wahrscheinlich auch in eine solche Vertiefung kommen wird und habe mir darum die Höhle genau angesehen. Sie war sehr tief und dunkel und sah aus wie eine mir bekannte Grotte im Karstgebiet. Ich habe mir gedacht, da kann er sich ja ein Loch in die Erde bohren und entweichen oder noch leichter die Grottenwand durchbohren und so hinaus gelangen.".

Wenn wir uns diesen ziemlich durchsichtigen, nur etwas ungeordneten Traum nach der vermeintlichen Situation der Träumerin zurechtlegen, so beginnt er mit (III) den Liebesanträgen des jungen Mannes, die sie zurückweist und sich damit vorsichtiger als in Wirklichkeit benimmt. Dann folgt die Phantasie einer Vergewaltigung, die ganz wie bei den Jungfrauensöhnen des Mythus die Hingabe als eine erzwungene zu rechtfertigen versucht. Damit nicht genug, soll der Vater einesteils wegen dieses Delikts, andernteils offenbar zur Feststellung (Anerkennung) der von der Träumerin bereits angenommenen Paternität verhaftet und in ein unterirdisches Verließ gesperrt werden, was sogar zweimal im Traume geschieht. Während nun das zweite Hinunterlassen deutlich die eigentliche Bestrafung am Vater vollzieht, soll das erste Hinunterlassen den Vorgang der Konzeption andeuten. Da nämlich der vermeintliche Vater dem Militärstand angehört, so wird verständlich, warum im Traume Soldaten ein Lebewesen in das Verließ hinablassen, das sich nun aus dieser dunklen und tiefen Höhle einen Ausgang bohren muß, ganz wie in dem von Abraham mitgeteilten Traum der Fötus aus einer im Fußboden sich öffnenden Lucke auftaucht. Nun schließt sich sinngemäß der Anfang des Traumes (I.) an: die in der Höhle befindlichen Lebewesen schwimmen auch im Wasser und entpuppen sich plötzlich, wie in Abrahams Fall, als ein schöner kleiner Knabe, der im Nachen auf dem Wasser fährt. Der Traum läßt sich nur als Geburtstraum verstehen und er macht ja auch kein Hehl aus dieser Bedeutung, da er neben der Überwältigung und Konzeption die Schwangerschaft (Höhle) und schließ-

lich die Geburt (Wasser) schildert. Diese Deutung wird voll bestätigt durch die Aufklärung der Träumerin, die nach dem Vorbild des kleinen blonden Amor gefragt, naiv eingesteht, sie habe sich immer zum Kinde einen so schönen, blondlockigen Knaben gewünscht. Für die Geburt spricht außerdem noch die Nacktheit des Kindes und die Auffassung des Ankers, den er in der Hand hält, von seiten der Träumerin, die darin ein Symbol der „Hoffnung" sieht; allerdings in ihrer Situation wohl der Hoffnung, kein Kind zu bekommen, weswegen auch der Anker die im Wasser schwimmenden Tiere spurlos beseitigt, indem er die Köpfe glatt abschneidet, was seine Ergänzung durch den Wolf findet, der ja den Menschen den Kopf abbricht und den sie bittet, ihr das Leben zu schenken, was sie selbst im Traume ihrem eigenen Kind zu verweigern sucht[1]). Daß sich die Feindseligkeit der Träumerin nicht nur gegen den vermeintlichen Vater der unehelichen Leibesfrucht, sondern auch gegen diese selbst richtet, zeigt sich in der Eingangszene des Traumes, wo sie das Junge eines Löwenpaares zerquetscht. Die Abneigung gegen den Verschulder ihres vermeintlichen Unglücks kommt darin zum Ausdruck, daß sie ihn als hungriges Raubtier, als einen großen Wolf darstellt, der sie (mit Liebesanträgen) „verfolgt" und ihr überall „nachläuft". Findet doch der Überfall durch den Wolf im Gasthaus sein deutliches Gegenstück in dem sexuellen Überfall des jungen Mannes in der Wohnung (III) und die Kette schließt sich, wenn wir erfahren, daß in Wirklichkeit jener junge Mann des Traumes sie vor kurzem in ein Gasthaus eingeladen hatte. Daß der kleine Knabe wie Lohengrin im Nachen auf dem Wasser fährt, fällt der

[1]) Die vom Wolf so arg behandelte alte Frau, die ihm nicht „schmeckt", und der neben ihr sitzende alte Mann scheinen die Eltern der Träumerin darzustellen, da ihr ja in dieser ängstlichen Situation „das Leben geschenkt" wird. — In einem andern ihrer Träume aus dieser Zeit sah sie, ganz wie Abrahams Träumerin, ihren bereits erwachsenen Bruder als kleinen Jungen mit einer Art Peitsche oder Angel in der Hand, wobei auch ein Schwan oder Storch eine ihr nicht mehr deutlich erinnerliche Rolle spielte. Hier scheint das Herausfischen (Angel) der Kinder aus dem Wasser durch den Storch und die Vorstellung, daß die Kinder auf dem Storch geritten kommen, (Peitsche) zugrunde zu liegen. — In einer bei Frobenius (S. 288) mitgeteilten koreanischen Sage erscheint der Held eines Tages in wunderlicher Weise auf einem Storche reitend.

Träumerin nicht auf, was uns als Beweis sehr wertvoll ist, daß es sich dabei nicht um bewußte Reminiszenz oder Nachbildung handelt, sondern um den Ausdruck des gleichen unbewußten Komplexes mit Hilfe derselben allgemein-menschlichen Symbole.

In welch typischer Art die gleiche symbolische Ausdrucksweise die Sprache des Traumes — wie die des Mythus — beherrscht, möge endlich ein Bruchstück aus einem anderen Geburts- (Abtreibungs-) Traum desselben Mädchens zeigen. Sie kommt mit ihrem Begleiter in ein Schloß, wo sie ein Herr — angeblich der Scharfrichter — in einen großen Raum geleitet. „Dort bemerke ich eine röhrenhafte Vertiefung, die einige Meter hinunterging. Die Höhle war mit Stein ausgemauert. Der Scharfrichter sagte zu mir, die (Tier-) Felle, die hier herauskommen, gehören mir; ich freute mich sehr, stellte mich ganz nahe an den Rand der Vertiefung und schaue hinunter, was da herauskommen wird. Ich war ganz überrascht, als ich an einer Kette einen Kinderrumpf erblickte, da ich doch das versprochene Fell erwartete. Dann erfahre ich, daß alle Kinder, die eine infizierbare Krankheit haben, wie z. B. Tuberkulose etc., hier in diese Höhle hinunter gelassen werden; unten ist eine Maschine, da wird ihnen der Kopf abgetrennt und der Körper wird heraufgezogen. Richtig kam auch ein Kind, das hustete und mich dabei anspuckte. Ich war sehr erzürnt darüber, wendete mein Gesicht ab und dachte, jetzt werde ich auch diese Krankheit bekommen. Das Kind wurde auch hinuntergelassen. Die Höhle war so eng, daß bloß ein Kind hindurchschlüpfen konnte!" — In einem späteren Teil des Traumes liegt sie mit ihrem Begleiter im Ehebett, wo sie morgens geweckt wird und bemerkt, daß sie beide blutig sind; wie sie sich im Traume erklärt, von der Menstruation. Dem Traume liegt also der Wunsch nach der Menstruation zugrunde (Wunsch: nicht gravid zu sein) oder, wenn diese schon ausbleibe, wenigstens verheiratet zu sein (Ehebetten), denn sonst bliebe ihr nichts übrig, als ein eventuelles Kind zu töten (Totgeburt), ihm den Kopf abzuschneiden (Blut — Scharfrichter). Die Brunnenhöhlung als Symbol des Mutterleibes ist wieder deutlich. Dazu kommt die gleichfalls typische Auffassung der Gravidität als infektiöse Krankheit; deswegen erklärt man auch den Kindern die Gravidität der Mutter als Krankheit.

Schon aus der Verwendung der gleichen typischen Symbole läßt sich mit Sicherheit schließen, daß die Aussetzung des neugebornen Helden im Kästchen und Wasser nichts anderes als einen symbolischen Ausdruck der Geburt darstellt. Die Kinder kommen bekanntlich, nicht nur in dem keineswegs so ungereimten Storchglauben, sondern auch in Wirklichkeit, aus dem Wasser, dem Fruchtwasser nämlich, und das so wohlverschlossene und den kleinen Helden schützende Kästchen ist leicht als eine bildliche Darstellung des Fruchtbehälters, des Mutterleibes zu erkennen. Das Herausziehen aus dem Wasser aber, das im Aussetzungsmythus — wie mitunter auch im Traume (Freud, Tr., S. 198; 238) — aus gewissen unbewußten Tendenzen, die später besprochen werden sollen, als ein Hineinstürzen dargestellt wird[1]), symbolisiert direkt den Geburtsvorgang. Volksglaube, Sage und Märchen drücken diese in Traum und Aussetzungsmythus symbolisch dargestellte Anschauungsweise direkt und unverhüllt aus und es verlohnt sich, einen Blick auf die reiche folkloristische Überlieferung zu werfen, die sich mit diesem Thema beschäftigt.

Nach Mannhardt (Germanische Mythen, 255, wo man auch weitere Literatur verzeichnet findet) „ist die Ammenrede, daß die kleinen Wickelkinder aus dem Brunnen geholt werden, durch ganz Deutschland verbreitet". Es gibt in Deutschland eine Menge „lokalisierter Brunnen und Weiher, in denen die Ungeborenen als vollständig fertige Wesen hausen"[2]) und nur darauf warten, herausgezogen zu werden. So berichtet beispielsweise H. Pröhle „Aus dem Harz" (Zeitschr. f. d. Myth., I, 196 f.): „Den Kindern sagt man dort auch, daß sie bei der Geburt aus dem neuen Teiche geholt werden.

[1]) Vgl. dieselbe Umkehrung der Bedeutung in der Wincklerschen Auffassung der Etymologie des Namens Moses (S. 17, A. 1) oder in der Sage von Hephästos, der nach Homer Ilias (XVIII, 396 uff.) wegen seiner Lahmheit von der Mutter ins Meer geworfen wird, wo er neun Jahre in einer von Wasser umströmten Höhle verborgen blieb.

[2]) Reitzenstein: Der Kausalzusammenhang zwischen Geschlechtsverkehr und Empfängnis in Glaube und Brauch der Natur- und Kulturvölker. Zeitschr. f. Ethnol. 41. Jahrg. 1909, S. 644. — Ders., Storchenmärchen und conceptio immaculata. Dokumente d. Fortschritts, 1910.

Solche Kinderteiche wird es bei uns wohl an jedem Orte geben. — Bei Schulenburg oben sitzt im Festenburger Teich die große Wasserfrau, die hat die Kinder bei sich im Teiche. Von da kommen sie in der Flut heruntergeschwommen und werden von den Leuten in Schulenburg aufgefangen." — Im Wasser zu Elbingerode, wo der wilde Jäger alle sieben Jahre jagt, kommen die Kinder aus dem Teichloch (Mannhardt, S. 95) und ähnlich sollen sich in einem Wässerchen bei Stolberg an verschiedenen Stellen kleine Kinder gezeigt haben (Mannhardt, S. 205). Ebenso berichtet F. Woeste (Zeitschr. f. d. Mythol., II, S. 90): „Von Kinderteichen und Kinderbrunnen sowie von Kinderbäumen ist in unserem Gebirgslande allerwegen die Rede. In Dielinghofen kommen die Kindlein aus dem Burdyke, was Bauernteich, aber auch Samenteich besagen kann. In Limburg nannte man mir den Milchbrunnen, anderen war es eine zur Flutzeit gefüllte Höhle unter dem Oegersteine. — Im Westen der Kolme wird dagegen meist gesagt: die Kleinen kommen aus einem hohlen Baume." Aus Wasser, hohlen Bäumen oder Zubern kommen die Kinder auch nach dem von V. Zingerle (Zeitschr. f. d. Mythol., II, 345) aufgezeichneten Volksglauben. Aber auch eine in weit entlegenen Fernen, im indischen Archipel (Singapore) heimische Überlieferung kleidet den Geburtsvorgang in eine ähnliche symbolische Sprache. Nach Bab (Zeitsch. f. Ethnol., 1906, S. 281) erhielt die Frau des Rajah Besurjag ein auf einer Wasserschaumblase schwimmendes Kind. Am übereinstimmendsten mit dem Aussetzungsmythus gibt der niederösterreische Volksglaube, den J. Wurth (Zeitschr. f. d. Mythol., IV, 140) mitteilt, die Herkunft der Kinder an: „Weit, weit im Meere da steht ein Baum, bei diesem wachsen die kleinen Kinder. Sie sind mit einer Schnur an dem Baume angewachsen, wenn das Kind reif ist, so reißt die Schnur ab und das Kind schwimmt fort. Damit es aber nicht ertrinkt, so ist es in einer Schachtel und mit dieser schwimmt es nach dem Meere herab, bis es in einen Bach kommt. Nun läßt unser Herrgott ein Weib, welchem er das Kind zugedacht hat, krank werden. Da wird der Arzt geholt. Diesem hat es unser Herrgott schon eingegeben, daß das kranke Weib ein kleines Kind bekommen wird. Er geht daher hinaus zum Bache und paßt da so lange auf, bis endlich die Schachtel mit dem Kinde herabgeschwommen kommt, welche er

auffängt und dem kranken Weibe bringt. Und auf solche Weise bekommen alle Leute die kleinen Kinder." (Trumau.) Wie hier das neugeborene Kind vom Geburtshelfer aus dem Wasser gezogen wird, so heißt es ähnlich in der Sage vom „Frau Hollen Teich" (Grimm, D. S., I, 7): „Die neugeborenen Kinder stammen aus ihrem Brunnen und sie trägt sie daraus hervor."

In Ostfriesland werden ähnlich die Kinder aus den Mooren geholt. Die Eltern fahren dahin in gläsernen Kutschen, von denen freilich manchmal eine umfällt; dann bricht Mutter das Bein und muß ins Bett. Die Kinder liegen da unter den Flinten (erratische Blöcke) oder unter den Plaggen (Torfschollen), Zwillinge natürlich unter besonders großen. Das gilt als unbestreitbare Wahrheit, die noch dadurch verstärkt wird, daß „van d'mo'er" den Doppelsinn hat: vom Moor und auch von der Mutter. Da aber in Ostfriesland doch nicht alles Moor ist, so kommen auf den Inseln die kleinen Kinder „ut de Dünen", und die Emder holen sie aus dem Nesserlander Kinderborn. Die Eltern fahren dorthin auf ihrem Schiffe, der Vater umschreitet den Born dreimal, worauf daraus ein Demantschifflein emportaucht, dem er das Kind entnimmt: Das Nesserland war der einzige Rest von den im Dollart untergegangenen Ortschaften, deren Trümmer noch bis um 1600 gelegentlich bei Ebbe wieder sichtbar wurden (Die Gartenlaube, 1912, H. 6, S. 136).

„Aus dem Stein oder Brunnen werden die Kinder durch den Storch abgeholt und den Müttern gebracht" (Mannhardt, G. M., S. 257).

Bei Weilburg an der Lahn stehen im Walde der gegenüberliegenden Höhen, geheimnisvoll von dichtem Fichtengehölz umgeben, drei immer verschlossene, im Hufeck zueinander gerichtete Häuser, in denen das Wasser angesammelt wird, das die Brunnen speist. Man nennt sie Brunnenhäuser und die Jugend weiß, daß darin die kleinen Kinder auf dem Wasser schwimmen und der Storch sie von dorther holt. — „Zu Scheidingen, in der Gegend von Werl, holt der Storch die Kinder aus dem Teiche auf der Werler Voede. In Erfurt holt der Storch die Kinder aus dem Kessel, einer Vertiefung beim Wallgraben, zu Halberstadt aus der Klûs" (Mannhardt, S. 257). — Ein in Dietzenbach und Umgegend „an den Storch

als Kinderbringer" gerichtetes Lied (Zeitschr. f. d. Mythol., I, 475) lautet: „Stork stork steine mit de lange beine, mit de korze knie! Jungfrau Marie hat e kind gefunne in dem kleine Brunne, wer solls hebe? —" In Köln werden die Kinder aus dem Brunnen der St. Kunibertskirche geholt. Dort sitzen sie um die Mutter Gottes herum, welche ihnen Brei gibt und mit ihnen spielt. In Jugenheim an der Bergstraße sitzt Maria mit Johannes im Brunnen, geigt den darin befindlichen Kindern und spielt mit ihnen (Golther, Handb. d. germ. Mythol.). Auf den „Ammenglauben" der Herkunft aus dem Wasser stützen sich auch zahlreiche Kinderreime und -liedchen, die A. Landau (Zeitschr. d. Vereins f. Volksk., IX., S. 72 ff.) anführt. Weitere folkloristische Belege findet man in der volkskundlichen Zeitschrift „Am Urquell", hg. v. F. S. Krauss, Bd. IV bis VI in der Rubrik „Woher stammen die Kinder?"

Aber auch „im Märchen wird die Geburt des Menschen öfters als ein Heraufholen des Kindes aus einem Brunnen oder einem See dargestellt" (Thimme, Das Märchen, S. 157). Für gewöhnlich wird diese Aufgabe dem Storch zugeschrieben, wie z. B. im Märchen von den „Beiden Wanderern" (Grimm, K. H. M., Nr. 107), wo der diensteifrige Storch das besorgte Schneiderlein, das dem König einen Erben herbeischaffen soll, mit den Worten beruhigt: „Schon lange bringe ich die Wickelkinder in die Stadt, da kann ich auch einmal einen kleinen Prinzen aus dem Brunnen holen. Geh heim und verhalte dich ruhig. Heute über neun Tage begib dich in das königliche Schloß, da will ich kommen." Zur bestimmten Stunde kommt der Storch mit einem Knäblein im Schnabel durchs Fenster in den königlichen Palast geflogen und legt der Königin ein schönes Kind auf den Schoß.

Der gleiche Glaube findet sich bei den Naturvölkern. Von den zentralasiatischen Stämmen wird berichtet, daß „sie glauben, ein Pflanzengeist fahre in das Weib ein; er haust in einem großen Wald oder in der Wassertiefe, wie in unserem Volksglauben. Bei den Australiern war die Heimat der Kinder der Wald, Steine oder Wassertümpel, während wir bei den Mexikanern ein vollständig ausgebildetes Kinderreich, ein Seelenland, finden. Aber auch die hilfreichen Geburtstiere, welche nach Art unseres Storches die Befruchtung bewirken, kennen die Australier; es sind Schlange,

Brachschnepfe und Känguruh. Bei den Indern spielt der Ibis die gleiche Rolle, bei den Japanern der Kranich, bei den Mexikanern der rote Löffelreiher und in ganz Vorderasien war es die Taube, die später als heiliges Tier der Liebesgöttin galt und noch bei der conceptio immaculata der Maria eine ähnliche Rolle spielt, wie auch in der Sage der Semiramis. Am Cape Grafton glauben die Eingeborenen, wie Roth erzählt, daß die vollständig ausgebildeten Kinder der Mutter von einer Taube im Traume gebracht werden (Reitzenstein, S. 668). Bei den Germanen und in verschiedenen anderen europäischen Ländern hat bekanntlich der Storch diese Aufgabe übernommen, woher er seinen alten Namen adebar = Kinderbringer hat; neben ihm waren in früherer Zeit die Schlange und der Hase beteiligt, während er in den Ländern des Nordens durch den Schwan ersetzt wurde.

Überall zeigt sich also die gleiche symbolische Darstellung des Fruchtbehälters, des Mutterleibs, als Brunnen, Kessel, Graben, dunkle Höhle und hohler Baum, welche regelmäßig auch „als Wohnsitz der ungeborenen Seelen gedacht werden" (Mannhardt, S. 255), des Fruchtwassers als Teich, See oder Quelle (Brunnen)[1]) und endlich des männlichen Retters aus diesem Urgefängnis in Gestalt des Storches[2]) oder eines anderen Tieres, das gleichzeitig als Seelentier gedacht wird.

---

[1]) Belege zur Quelle als Symbol der vulva siehe bei Storfer: Marias jungfräuliche Mutterschaft. Berlin 1914, S. 117[1] und L. Levy in Zeitschr. f. Sex. Wissenschaft. I, 318.

[2]) Vgl. Kleinpaul (Die Lebendigen u. d. Toten, S. 112 f.) über den „Sinn dieser weiteren Phantasie, der Brunnen der Mutterschoß und nun vollends der Storch, der rotbeinige Storch, der Kinderbringer, an den die Gelehrten so viel Tiefsinn gewandt haben, nichts weiter als ein launiges Bild, für das gern mit einem langen Halse, einer Gans oder einem Storche verglichene Organ gewesen, das die kleinen Kinder tatsächlich aus dem Mutterleib herausholt. Wer nicht auf den Kopf gefallen ist, der hört in diesem Falle eben die Kinder fragen: wo kommen denn die kleinen Kinder her? — Und die Eltern verblümt antworten: der Storch hat sie gebracht. Was fehlt denn der Mutter, daß sie sechs Wochen lang nicht aufsteht? — Der Storch hat sie ins Bein gebissen. Unnötig ein Mehreres darüber zu verlieren." — Ähnlich eindeutig faßt auch F. S. Krauss die Storchfabel auf.

So erweist sich also die scheinbar in absichtlicher Erfindung den Kindern aufoktroyierte Fabel von der Herkunft der Kinder als uralter, im primitiven Vorstellungsleben wurzelnder Rest ehemaligen Volksglaubens[1]) und die symbolische Erfassung dieser rätselhaften Vorgänge, die in gleicher Weise der Aussetzungsmythus wie unsere nächtlichen Traumschöpfungen zeigen, scheint sich mit unleugbarer Gesetzmäßigkeit weniger typischer Ausdrucksmittel zu bedienen.

Wollte man trotz dieser überwältigenden Beweise für die Geburtssymbolik an ihrer Gültigkeit für den Heldenmythus noch zweifeln, so müßte einen die Verwendung eines weiteren physiologischen Faktums vollkommen überzeugen, da es darzutun scheint, daß kein Detail des Geburtsvorganges unberücksichtigt geblieben ist, wenn auch seine ursprüngliche Bedeutung bei der allmählichen Ausgestaltung der Heldenmythen vor logisch einwandfreien Rationalisierungen oder sentimentalen Sublimierungen verblaßte. In manchen Heldenmythen wird die Rettung des Neugeborenen nur dadurch ermöglicht, daß an seiner Stelle ein anderes — wie es heißt „totgeborenes" — Kind den auf diese Weise getäuschten Verderbern untergeschoben wird, wie z. B. in der Kyrossage; dieses Ersatzkind wird dann auch meist mit dem königlichen Gewand des Heldenkindes bekleidet und in allen Ehren an seiner Stelle bestattet. Andere Male spielt dieses Nebenkind eine etwas aktivere Rolle, indem es als Zwillingsbruder des Helden auftritt und einen Teil seines Schicksals in schattenhaften Zügen miterlebt. Das klassische Beispiel für diesen Typus ist die Dioskurenlegende, die nach der Überlieferung des Apollodorus

---

[1]) Auch der Mythologe Usener faßt diese Überlieferungen im rein menschlichen Sinne (Die Sintflutsage). „Man kann sagen, daß das Bild noch in unseren heutigen Vorstellungen fortlebt. Was unsere Kinderwelt über das Rätsel der Geburt hört und denkt, ist eine willkürliche Fortbildung des alten mythischen Bildes. Es ist allgemeiner Kinderglaube, daß die kleinen Kinder vom Storch gebracht werden. Der Storch ist ein Wandervogel, er kommt aus geheimnisvoller Ferne, in die man das wunderbare Wasser verlegen mag, aus dem der Storch die kleinen Kinder fischt, die er bringt und der Mutter in den Schoß legt."

(III, 10, 7) und Hygins (Fab. 80) berichtet, wie Leda, die Mutter der Dioskuren, in einer und derselben Nacht von Zeus und von ihrem Gemahl Tyndareos begattet wird; der eine der Zwillinge, Polydeukes, ist daher vom Beginn zur Unsterblichkeit bestimmt, der andere, Kastor, ist sterblich. Der gleiche Gegensatz des göttlichen und unsterblichen Helden zu seinem menschlichen und sterblichen (Zwillings-) Bruder, der gleichsam ein abgeblaßtes und schattenhaftes Nebendasein führt, blickt im Verhältnis des Herakles zu Iphykles wie in einer Reihe anderer mythischer Gestalten durch und hat in weiterer Ausgestaltung zu den Brüdermärchen geführt, in denen noch der Jüngste und Schwächste seine Vordermänner überflügelt.

Diese Dioskuren oder göttlichen Zwillinge sind jedoch nicht, wie noch Gruppe[1]) behauptet, nur bei den Indogermanen zu finden (Griechen, Indern, Litauern), sondern bilden eine der verbreitetsten mythologischen Erzählungsformen. Wie namentlich Ehrenreich[2]) nachgewiesen hat, gehören sie bei den Naturvölkern zum regelmäßigen Bestand der mythischen Erzählungen. Dieses typische Motiv — manchmal kombiniert mit dem Streit der noch ungeborenen Zwillinge im Mutterleib — im Verein mit dem der magischen Empfängnis und Geburt, wiederholt sich über das ganze amerikanische Gebiet hin, wobei in den entwickelteren Mythologien der Nordamerikaner und Polynesier das Zwillings- oder Bruderpaar in mehrere genealogisch zusammenhängende Gruppen aufgelöst erscheint. „Ein merkwürdiger, noch unerklärter, in Amerika mehrfach vorkommender Zug ist der, daß nur einer der Brüder göttliche Qualitäten hat, während der andere rein menschlich gedacht ist. Sein Vater ist ein Mensch, der die gottbefruchtete Mutter zum zweiten Male schwängert. Demgemäß hat dieser zweite Sohn schwächeren Charakter und menschliche Unvollkommenheiten"[2]).

Nun verrät uns ein Zug in den Sagen der Naturvölker, den Ehrenreich ohne das Verständnis seiner Bedeutung überliefert, die Erklärung dieses sonderbaren Motivs, das nur im Rahmen unserer Auffassung des Mythus von der Geburt des

[1]) Arch. f. Rel. Wiss. II, 274.

[2]) Die allg. Mythologie. S. 31, 69, 239.

Helden sinnvoll wird. „Das Motiv erscheint auch in der Form, daß der zweite aus der weggeworfenen Nachgeburt des ersten entsteht. Dieser ‚Nachgeburts-Knabe' ist eine der häufigsten Sagenfiguren der Prärie-Indianer" (Ehrenreich, S. 239). Diese Vorstellung klingt für uns noch sonderbar genug, wenn wir sie in der Überlieferung selbst vorfinden, verliert aber im Zusammenhang unserer Deutung sogleich alles Befremdende. Wie so oft bietet uns auch hier das Folklore offenkundig als — allerdings unverstandene — Überlieferung dar, was wir sonst mühsam aus der Symbolik des Unbewußten entziffern müssen[1]).

Die mit der Nachgeburt verbundenen abergläubischen Vorstellungen fast aller Natur- und der meisten Kulturvölker zeigen die Beziehung zwischen dem Menschen und seiner Nachgeburt (samt dem zugehörigen Nabelstrang) als so innig, daß Glück und Unglück des Individuums für sein ganzes Leben daran geknüpft scheint, und zwar in der Weise, daß bei sorgsamer Bewahrung und Behandlung dieser ehemaligen Teile des Ichs dasselbe späterhin selbst erfolgreich wird, bei Verletzung oder Verlust der Nachgeburt dagegen gleicherweise leidet oder zugrunde geht. Frazer hat die entsprechenden Überlieferungen mit der ihm eigenen Gewissenhaftigkeit gesammelt und gruppiert und wir lassen aus seinen Angaben die für unseren Zusammenhang charakteristischen folgen[2]).

Im südlichen Celebes bezeichnet man Nabelschnur und Nachgeburt als Bruder respektive Schwester des Kindes. Man gibt sie in einen Topf mit Reis, damit sie zu essen haben (eine Begründung, die vielleicht den anderwärts ohne dieselbe geübten Brauch der Verwendung des Reistopfes erklärt). Wenn das (prinzliche) Kind zum ersten Male ausgeht, begleitet es der Reistopf mit seinen zwei Geschwistern, in ein Staatsgewand gekleidet und geschützt von einem

[1]) Auch der Witz darf ein Stück archaischer Denkweise wiederbeleben. Von einem beliebten Wiener Komiker wird erzählt, daß er einmal in guter Laune die Häßlichkeit eines Kollegen daher erklärte, es müsse bei dessen Geburt die Hebamme betrunken gewesen sein und statt des Kindes die Nachgeburt aufgezogen haben.

[2]) The Magic. Art. Vol. I, p. 182 ff. und Balder, Vol. II, p. 160 ff.

Sonnenschirm. Wenn der Prinz (oder Prinzessin) stirbt, wird die Nachgeburt beerdigt.

Die Kei-Insulaner im Südwesten von Neu-Guinea betrachten die Nabelschnur als Bruder oder Schwester des Neugebornen, je nachdem ob es ein Knabe oder Mädchen ist. In einem Topf mit Asche wird sie in die Zweige eines Baumes gelegt, damit sie ein wachsames Auge auf das Glück ihres Kameraden habe. Anderemal wird die Plazenta vergraben, im Wald verborgen oder in einer Höhle unter dem Hause weggelegt, wobei es sich mehr um die Idee der Ausschaltung schädlicher (dämonischer) Einflüsse als um die einer Bestattung zu handeln scheint.

Die Baganda in Afrika glauben, daß jeder Mensch mit einem Doppelgänger geboren ist, den sie mit der Nachgeburt identifizieren, indem sie dieselbe als ein zweites Kind betrachten. Die Nabelschnur spielt auch eine Rolle bei der Namengebung und heißt selbst „Zwilling" (mulongo). Des Königs Nabelschnur oder „Zwilling" wird in ein Kinderkleid gewickelt, mit Perlen geschmückt, und wie ein Mensch behandelt; sie wird der Obhut des Kimbugwe anvertraut, des zweiten Beamten im Lande, der ein eigens dafür gebautes Haus hat. Jeden Monat, sobald der neue Mond am Himmel erscheint, führt der Kimbugwe das Bündel, das den Zwilling enthält, in feierlicher Prozession mit Musikbegleitung zu des Königs Behausung. Der König untersucht es und gibt es ihm hierauf zurück. Bei des Königs Tode wird sein „Zwilling" zugleich mit ihm beigesetzt. Sein Geist wohnt in beiden Überbleibseln.

Bei den Batas auf Sumatra sowie bei vielen anderen Völkerschaften des indischen Archipels, gilt die Plazenta als des Kindes jüngerer Bruder oder Schwester und wird unter dem Hause begraben.

Manchmal lassen die Frauen im Innern von Java die Plazenta, umgeben von Früchten und Blumen und beleuchtet mit kleinen Lichtern den Fluß abwärts in die Dämmerung des Abend schwimmen als Speise für die Krokodile oder eigentlich ihrer Vorfahren, deren Seelen sie sich in diesen Tieren hausend denken.

Einige primitive Inselvölker werfen die Nachgeburt feierlich ins Meer; sie wird gut zugedeckt, in einen Topf gegeben und in einem Boot ins Meer ausgesetzt. In dem Topf wird eine Öffnung gemacht, um ihn zum Sinken zu bringen.

Bei den Maori wird vor der feierlichen Namengebung die Nabelschur an einem heiligen Ort begraben und ein junger Schößling darüber gepflanzt. Wenn das Bäumchen gedeiht, ist dies ein gutes Zeichen für das Leben des Kindes. Ähnlich ist auch bei den Fidji-Insulanern das Leben eines Knaben aufs engste mit dem des Baumes verbunden, der mit der Nabelschnur zugleich in die Erde gesetzt wurde. Die Nabelschnur von Mädchen wird bei den Fidji beim ersten Fischen nach der Geburt von der Mutter (oder Schwester) ins Meer geworfen, damit das Kind ein gutes Fischerweib werde.

Bei den Kooboos, einem primitiven Stamm auf Sumatra, ist die Idee der Nachgeburt mit dem Nabelstrang als eines seelischen Doppelgängers sehr stark; sie werden als Bruder respektive Schwester des Kindes betrachtet und gelten als geistig höher entwickelt, weil ihr Körper unentwickelt geblieben ist; sie sind Schutzgeister fürs ganze Leben, an die die Kooboos immer denken, wobei sie die beiden als eines auffassen und benennen.

Kommt in diesen magischen Bräuchen der Primitiven die Bedeutung der Nachgeburt als eines zweiten Wesens mit vorwiegendem Schutzgeistcharakter zum Ausdruck, der deutliche Beziehungen zur Vorstellung von der Körperseele aufweist[1]), so zeigen die ähnlichen abergläubischen Ideen, denen wir in Europa begegnen [bei Deutschen[2]), Engländern[2]), Ruthenen[2]), Italienern[3])], weitere Rationalisierungen der unverstandenen Riten im Sinne des Fruchtbarkeitszaubers, in denen doch wieder ein Stück der ursprünglich verdrängten Bedeutung zum Vorschein kommen mag. Denn die Bräuche der Naturvölker, die im Sinne ihrer Dämonologie Böses vom Neugebornen abwenden sollen, können im Sinne der psychoanalytischen Aufklärungen[4]) nur der eigenen Feindseligkeit der Eltern ent-

[1]) Siehe Rank: Der Doppelgänger. Imago III, 1914.

[2]) Frazer, l. c. p. 198, sowie Ploss-Bartels: Das Kind etc. I, 15 ff., II, 198 ff.

[3]) G. Bellucci: La placenta nelle tradizione italiane e nell' etnografia. Arch. per l'antropologia e la etnografia italiana. XL, 1910, No. 3—4. (Nach F. S. Krauß: Folkloristisches von der Mutterschaft, woselbst auch andere Nachgeburtsbräuche, insbesondere der Japaner, herangezogen werden.)

[4]) Vgl. Freuds Ausführungen über Magie und Allmacht der Gedanken. Imago II, 1913.

springen und scheinen so dem phantasierten Familienroman des Helden Recht zu geben. Es kommt in ihnen jedoch schon das gleiche Kompromiß wie in diesem zustande, indem der bedrohte Heldenknabe durch Unterschiebung eines Ersatzopfers gerettet wird. Ja, mitunter decken sich Ritus und Mythus in weitgehendem Maße, so in den Bräuchen, wo die Nachgeburt im Wasser ausgesetzt — man möchte sagen freiwillig geopfert — wird, um dem Kinde selbst dieses Schicksal zu ersparen[1]).

Aber nicht bloß in den Sagen und Bräuchen der Primitiven verrät sich ein Stück der dem Heldenmythus zugrundeliegenden Geburtssymbolik mit unzweideutiger Offenheit; es wird uns nicht wundernehmen, wenn sich mitunter auch in hochentwickelten Kulten der Antike da und dort ein Bruchstück der primitiven Bedeutung ins Bewußtsein durchdrängt. Nur betrifft es einmal dieses, ein andermal nur jenes Detail der Überlieferung, das dann besonders scharf betont erscheint. So ist beispielsweise das uns aus zahlreichen Träumen in seiner weiblichen Bedeutung bekannte Kästchen im griechischen Kultus offen im gleichen Sinn verwendet, den es unserer Deutung nach im Aussetzungsmythus auch inne hat. Im uralten Zeremoniell der Hierogamie wurde die goldene Phallusschlange, der die Virginität geopfert wurde, im Kästchen geborgen und in den Mysterien zu Athen uud Eleusis wurde der göttliche Phallus im Kästchen oder Körbchen verschlossen, als geheimes Kleinod in feierlicher Prozession herumgetragen[2]). Gleicherweise vertritt in den uns beschäftigenden mythischen Erzählungen das Kästchen den bergenden Mutterschoß. Schon Gruppe (Griech. Mythol. 1171) weist darauf hin, daß in der

[1]) So begründen manche Stämme den Brauch, die Nachgeburt ins Meer zu werfen, damit, daß das herangewachsene Kind beim Seefahren der Gefahr des Ertrinkens entgehe.

[2]) Auch hier ist — ähnlich wie bei der Jesuslegende (s. S. 61, Anmkg. 1, Schluß) — die Religionswissenschaft unserer psychologischen Deutung nachgehinkt. So hat der Altphilologe A. Körte erst die Apologeten und Kirchenväter, die sich nicht scheuen, die antiken Dinge beim rechten Namen zu nennen, bemühen müssen, um zu erweisen, daß die rätselhafte Cista mystica der eleusinischen Mysterien ein Symbol des weiblichen Schoßes darstelle (Arch. f. Rel. Wiss. XVIII, 1915, S. 116).

Tennes-, Erichthonios-, Perseus-, Moses-, Noah- u. a. Sagen die den Helden bergende Kiste auf das Ritual der Gottesgeburt hindeute[1]). Dasselbe scheint für die Legende von Bacchus zu gelten, der nach Pausanias (III, 24) durch Aussetzung in einer Kiste im Nil der Verfolgung des Königs entzogen und drei Monate alt, von einer Königstochter gerettet wird, was auffällig an die Mosessage erinnert[2]).

In einzelnen amerikanischen Überlieferungen (s. Ehrenreich l. c. S. 81) wird das Gefäß, aus dem der junge Held bei der Geburt hervorkommt, direkt mit einer dunklen Blutmasse gefüllt gedacht; andere Male wieder ist es die Zeitangabe, die ziemlich deutlich auf die Schwangerschaftsdauer hinweist, wie im Mythus von Ares, der (nach Ilias, 5, 387) 13 Monate lang gefesselt im ehernen Fasse lag, das Böcklin (Die Unglückszahl 13, S. 15) dem Kasten, der Schachtel, der Arche gleichsetzt. Oder wie bei Deukalion, dem griechischen Noah, der 9 Tage und Nächte im Kasten auf dem Wasser schwimmt). Andere Überlieferungen scheinen direkt den rein animalischen Vorgang der Geburt zu betonen, indem sie die enge Beziehung des Helden zu einem tierischen Seeungeheuer in den Vordergrund rücken, das den Helden verschlingt und wieder ausspeit (Jona-Typus). In einer Reihe hellenischer Überlieferungen ist dann aus dem verschlungenen und wieder ausgespieenen Heros zuerst der ertrunkene und tot ans Land getragene, dann der über das stille Meer schlafend dahingeführte und endlich der auf dem Delphin reitende schöne Götterknabe (Arion) geworden, zu dem der auf dem Seepferd sitzende Melkart vielleicht den ersten Anlaß gegeben haben mag (Schmidt, Jona, S. 126).

[1]) Proclus vergleicht die Arche, die sich Noe aus Holz zimmerte, mit der Arche, die sich Christus, der geistige Noe, aus dem jungfräulichen Leibe Marias baute. — Hesychius bezeichnet Maria als „Arche", breiter, länger, herrlicher als die Arche Noes. (Nach Storfer: Marias jungfräuliche Mutterschaft. Berlin 1914, S. 109.)

[2]) Man vgl. auch den babylonischen Marduk-Tammuz-, sowie den ägyptisch-phönizischen Osiris-Adonis-Mythus bei Winckler: Die Weltanschauung des alten Orients (Ex Oriente lux I, 1., S. 44) und Jeremias, a. a. O. S. 411.

In anderen Überlieferungen weist wieder der Name des Helden in verräterischer Weise auf den Sinn der Geburtssymbolik hin. So in der Sage von Kypselos, wie sie Herodot (V, 92 ff.) berichtet. Danach rettet Labda ihr Neugeborenes, von dem ein Orakel Unglück prophezeite, vor den Nachstellungen der Feinde im Mehlkasten „und weil er dieser Gefahr entflohen war, bekam er nach dem Kasten den Namen Kypselos oder Kastner". Ähnlich konnte Leo (S. 24, Anmkg.) zeigen, daß der Name des englisch-langobardischen Sceáf nicht wie die rationalistische Etymologie meinte, *manipulus frumenti* bedeute, sondern daß dieses Wort mit unserem hochdeutschen Schaffing verwandt ist: „da Scyld ein Scefing genannt wurde, liege die Vermutung nahe, er habe gar keinen Vater Sceáf oder Schaf gehabt, sondern sei selbst jener von den Wellen angetriebene Knabe gewesen, den man den Sohn des Fasses (Schaffing) nannte". Und in gleichem Sinne hat Cassel (p. 43 f.) hervorgehoben: „Scild ist ein Sohn der Arche, des Schiffleins, des Kastens, in welchem er liegend ans Land kam. Althochdeutsch ist scef das Schiff; mit dem Namen für Gefäß ist es verwandt, skaf ist das Schiff und skef das Gefäß. Ähnlich ist das Verhältnis des lateinischen scapha. Die Erklärung aus manipulus frumenti hat man offenbar erst in später Zeit aus dem Namen gemacht. — Auch aus dem Kasten Noahs, der ohne Segel und Ruder durch Gottes Vorsehung behütet wird, steigt ein neues Geschlecht. Söhne Noahs und Söhne der Arche sind alle Menschen, die von ihnen stammen. Ein Kind seines Schiffes ist auch Scild der Sohn des Sceáf, das lehrt sein Name"[1]).

Eine noch weiter gehende Verallgemeinerung aber auch Verdeutlichung drückt sich in der Vorstellung der Wassergeburt aus, die gleichsam das Aussetzungmotiv Kat' exochen, die Geburt an sich, darstellt. So wie der indische Âptya „der

[1]) Cassel verweist (Anmkg. 177) darauf, daß der Name Noah mit den vielfachen Ausdrücken für Schiff verwandt ist: nau (Sanskrit), *ναῦς*, navis, *νέειν*.

Auf die weibliche Bedeutung des Schiffes in den Augen der Seeleute hat Kleinpaul hingewiesen (S. 196).

aus dem Wasser geborene" heißt, oder wie der Scholiast zu Rigveda erklärt „der Sohn der Wasser" (Mannhardt: G. M., S. 213); wie der vedische Purûravas (nach Schröder, S. 31) sagt: „die Wasserfrau brachte mir, was ich begehrte: geboren ward aus dem Naß ein edler Knabe"; wie Agni, der ein Enkel der Fluten (apâm napât) heißt; wie der nordische Gott Freyr, von dem uns die skandinavische Mythe bei Saxo die Wassergeburt erhalten hat (Mannhardt, S. 214, 221.); wie ferner der biblische Moses (nach Josephus Altt. II, c. 6) auf Grund einer Volksetymologie als der aus dem Wasser gezogene, als Sohn des Wassers erklärt wird; wie das deutsche Märchen die Söhne des durch einen Wasserstrahl geschwängerten Mädchens Wasserpeter und Wasserpaul (Grimm, K. H. M., III, Nr. 60), Wassersprung und Brunnenhold nennt (Mannhardt: G. M., S. 216 ff.)[1]: so wird auch der englisch-langobardische Sceáf als Sohn des Wassers (und des Gefäßes), in welchem er schwimmt, aufgefaßt: dies sind seine Eltern.

Eine direkte Bestätigung dieser aus der allgemein-menschlichen Symbolik geschöpften Deutung der Aussetzung im Wasser gibt uns das Material selbst an die Hand in dem Traum, den der Großvater — noch schlagender in der Ktesianischen Version die leibliche Mutter — des Kyros vor seiner Geburt träumt, und worin aus der Schwangeren Schoß so viel Wasser fließt, daß es, einem ungeheuren Meere gleich, ganz Asien überschwemmt[2]. Überraschenderweise deuten die Chaldäer in beiden Fällen ganz richtig diese Wasserträume als Geburtsträume, wie ja diese Träume selbst gewiß aus der Kenntnis einer uralten, allgemein

[1] Zur Wassergeburt des Märchenhelden vgl. man noch: Asbjörnson und Moe, übers. v. Bresemann Nr. 5; K. H. M. Nr. 29; Meier, Märchen Nr. 79, S. 273; Pröhle, M. f. d. Jugend Nr. 8, S. 30 f.

[2] Daß der Traum bei Herodot dem Großvater zugeschrieben wird, erscheint uns keineswegs als willkürliche Variante, denn in dem der Sage zugrunde liegenden Familienroman ist es ein typischer Vaterrepräsentant, dem ein mehr oder weniger symbolischer Traum Gefahr und Verderben vom ungeborenen Sohne (oder Enkel) prophezeit. Der Verknüpfung mit dem Großvater liegt, wie die entsprechenden Märchenüberlieferungen deutlich zeigen, das Motiv von dem seine Tochter eifersüchtig bewachenden Vaters zugrunde (vgl. dazu S. 124), trotz dessen Vorsicht der gefährliche Held zur Welt kommt.

gebräuchlichen Symbolik gebildet sind und einer dunkeln Ahnung der Beziehungen und Zusammenhänge, welche die Freudsche Traumlehre wissenschaftlich verifiziert hat.

Diese tieferfaßte Traumbedeutung scheint im Zusammenhang mit dem stereotypen Vorkommen des warnenden Traumbildes im Heldenmythus darauf hinzuweisen, daß wir es hier mit einem uralten Traumstoff[1]) zu tun haben, dessen Kern gerade darum so gut von unserer wissenschaftlichen Traumerkenntnis zugänglich wird. Eine weitere Bestätigung für die Berechtigung dieser Auffassung, welche Wassertraum und Aussetzung gleichstellt, erblicken wir in dem Umstand, daß eben in der Kyrossage, die den Wassertraum enthält, das Motiv der Aussetzung im Wasser fehlt, so daß der Mythus den Geburtstraum einfach als real darstellt.

Nur darf man sich beim tendenziösen Heldenmythus nicht an der Inkongruenz in der Reihenfolge der einzelnen Elemente des symbolisierten Zurweltkommens mit dem wirklichen Geburtsvorgang stoßen. Diese zeitliche Umordnung, ja Umkehrung, erklärt sich, wie Freud gezeigt hat, aus der allgemeinen Art, wie Erinnerungen zu Phantasien verarbeitet werden: es erscheine nämlich in den Phantasien dasselbe Material verwendet, aber in durchaus neuer Anordnung, und auf eine natürliche Reihenfolge der Akte werde gar nicht Bedacht genommen[2]).

[1]) Die altbabylonische Flutsage, die — wie das ganz Asien überschwemmende Geburtswasser in der Kyrossage zeigt — in diesen Zusammenhang gehört, erzählt Berosus so, daß König Xisuthros durch einen göttlichen Traum gewarnt worden sei, alle Menschen würden in einer großen Flut umkommen, er selbst aber mit seiner Familie in einem Schiff gerettet werden. — Und schon im keilschriftlichen Sintflutbericht scheint die rätselhafte Stelle v. 21 bis 22 nach der Auffassung mancher Forscher mit Traumvisionen zusammenzuhängen, die Ea dem babylonischen Noah zuteil werden läßt.

[2]) Die gleichen Verhältnisse herrschen bei der Traumbildung und der Umsetzung hysterischer Phantasien in Anfälle (vgl. Traumdeutung[2], S. 238, und die Anmkg. ebenda; ferner Freud: Allgemeines über den hysterischen Anfall, in Sammlg. Kl. Schr. z. Neurosenlehre, 2. Folge, S. 146 u. ff.).

Ebenso in der dichterischen Phantasietätigkeit, was eine charakteristische Stelle bei Strindberg besonders deutlich zeigt: „Meine Erinnerungen kann

Neben dieser formalen Umkehrung beansprucht die inhaltliche eine besondere Aufklärung. Der nächste Grund für die Darstellung der Geburt durch ihr Gegenteil, die lebensfeindliche Aussetzung im Wasser, ist die Betonung der Feindseligkeit der Eltern dem zukünftigen Helden gegenüber[1]). Wir begreifen den schöpferischen Einfluß dieser Tendenz, die Eltern als die ersten und mächtigsten Gegner des Helden darzustellen, wenn wir uns erinnern, daß ja der ganze Familienroman überhaupt der Empfindung der Zurücksetzung, also der supponierten Feindseligkeit der Eltern, seinen Ursprung verdankt. Diese Feindseligkeit geht im Mythus so weit, daß die Eltern das Kind gar nicht zur Welt kommen lassen wollen, worüber sich eben der Held beklagt; ja man kann aus dem Mythus deutlich den Wunsch vernehmen, das Zurweltkommen selbst gegen den Willen der Eltern durchzusetzen. Die Lebensgefahr aber, die sich so hinter der Geburt, in ihrer Darstellung durch die Aussetzung verbirgt, ist ja tätsächlich im Geburtsakt gegeben. In der Überwindung aller dieser Hindernisse kommt auch der Gedanke zum Ausdruck, daß der zukünftige Held die größten Schwierigkeiten eigentlich schon mit seiner Geburt überwunden habe, indem er alle Versuche, sie zu verhindern[2]), siegreich abwehrt. Es ist hier auch Raum für eine zweite Deutung, derzufolge der junge Held, der ja ahnen mag, daß er

ich wie die Stücke eines Baukastens behandeln; mit ihnen kann ich alles mögliche zusammensetzen; und dieselbe Erinnerung kann zu allem möglichen in einem Phantasiegebäude dienen, verschieden gefärbte Seiten nach oben wenden; und da die Anzahl Zusammenstellungen unendlich ist, bekomme ich bei meinen Spielen den Eindruck der Unendlichkeit" („Einsam", Leipzig, H. Seemanns Nchf. 1905, S. 76).

[1]) Nach einer ansprechenden Bemerkung Jungs ermöglicht diese Umkehrung in weiterer mythischer Sublimierung den Anschluß des Heldenlebens an den Sonnenlauf (Wandlungen und Symbole der Libido, II. Teil.)

[2]) Hieher gehört Punkt 2 unseres Schemas: die freiwillige Enthaltsamkeit oder die gewaltsame Trennung der Eltern, die natürlich die wunderbare Empfängnis und die Jungfrauengeburt der Mutter im Gefolge hat. — Auch die Abtreibungsphantasien, die in der Zoroasterlegende besonders deutlich sind, gehören in diesen Zusammenhang, wie möglicherweise auch die vorzeitig aus dem Mutterleib geschnittenen Helden, wie Sigurt (Grimm, Myth.[4], S. 322), Tristan bei Eilhardt, Vikramaditya u. a. m.

dazu bestimmt ist, alle Schwere des Lebens in besonderem Ausmaße zu verkosten, in pessimistischer Stimmung wie über einen feindlichen Akt darüber klagt, daß man ihm das Leben gegeben habe. Er klagt gleichsam die Eltern an, daß sie ihn in das feindliche Leben ausgesetzt, daß sie ihn haben geboren werden lassen[1]). Die Weigerung, den Sohn zur Welt kommen zu lassen, die besonders dem Vater zukommt, scheint oft durch das Gegensatzmotiv, den Wunsch nach einem Kinde, verdeckt (wie bei Ödipus, Perseus u. a.), während die feindliche Gesinnung gegen den zukünftigen Nachfolger in Thron und Reich nach außen projiziert, also einem Orakelspruche zugeschrieben wird, der sich so als Ersatz des unheilverkündenden Traumes oder besser gesagt, als Äquivalent seiner Auslegung offenbart.

Auf der anderen Seite aber zeigt der Familienroman, daß die anscheinend die Eltern entfremdenden Phantasien des Kindes nichts anderes von ihnen aussagen können als die Bekräftigung, sie seien doch die wirklichen Eltern. Auch der Aussetzungsmythus enthält, mit Hilfe der Symbolik übersetzt, nichts als die Versicherung: das ist meine Mutter, die mich auf Geheiß des Vaters geboren hat. Infolge der Tendenz des Mythus und der dadurch bewirkten Verschiebung der feindseligen Gesinnung vom Kinde auf die Eltern kommt diese Versicherung der wirklichen Elternschaft in Form ihrer Ablehnung zum Ausdruck.

Sehen wir uns nun die feindselige Stellung des Helden seinen Eltern gegenüber näher an, so fällt zunächst auf, daß

[1]) Völlig im Sinne dieser unserer Auffassung scheint es gedacht, wenn der römische Dichter Lucrez die Geburt mit einem Schiffbruch vergleicht: „Siehe das Knäblein, wie ein durch die Wut der Wellen an das Ufer geworfener Schiffer liegt es da, das arme Kind! nackt, auf der Erde, aller Lebenshilfe dürftig, wann es zuerst die Natur aus dem Schoße der Mutter mit Schmerzen losgerissen hat. Mit kläglichem Gewimmer erfüllt es seinen Geburtsort und das wohl mit Recht, dem so viele Übel im Leben noch bevorstehen" (Lucrez, de natura rerum V. 222 bis 227). — Und ähnlich heißt es in der ersten Fassung von Schillers „Räuber" von der Natur: „Gab sie uns doch Erfindungsgeist mit, setzte uns nackt und armselig ans Ufer dieses großen Ozeans Welt. — Schwimme, wer schwimmen kann, und wer zu plump ist, gehe unter!"

sie vornehmlich den Vater betrifft. Meist wird ja, wie im Mythus von Ödipus, Paris u. a., dem königlichen Vater ein Unheil, das ihm von dem erwarteten Sohne droht, geweissagt; der Vater ist es da auch, der die Aussetzung des Knaben veranlaßt und den wider Erwarten Geretteten auf alle möglichen Arten verfolgt und bedroht, der aber schließlich doch, nach der Prophezeiung, dem Sohne unterliegt. Um diesen anfangs vielleicht befremdenden Zug zu verstehen, braucht man nicht erst am Himmel nach einem Vorgang zu suchen, in den er sich mühselig hineindeuten läßt. Wer mit offenen Augen und unbefangenen Sinnes die Verhältnisse zwischen Eltern, Kindern und Geschwistern einmal ansieht, wie sie wirklich sind[1]), der wird häufig, ja man muß eigentlich sagen regelmäßig, wenn auch nicht offensichtlich und dauernd, so doch gewiß im Unbewußten lauernd und zeitweilig durchbrechend, eine gewisse Spannung zwischen Vater und Sohn und noch deutlicher ein Konkurrenzverhältnis zwischen Geschwistern finden. Besonders sind es erotische Momente, die dabei mitspielen, und in der Regel ist auch die tiefste — meist unbewußte — Wurzel der Abneigung des Sohnes gegen den Vater oder zweier Brüder gegeneinander in dem Konkurrenzverhältnis um die zärtliche Aufmerksamkeit und Liebe der Mutter zu suchen. Die Ödipusfabel zeigt uns ja deutlich — nur in vergröberten Dimensionen — die Richtigkeit dieser Auffassung, indem sie auf den Totschlag des Vaters den Inzest mit der Mutter folgen läßt. Dieses erotische Verhältnis zur Mutter, das wieder in anderen Mythenkreisen dominiert, ist in den Mythen von der Geburt des Helden in den Hintergrund gedrängt[2]), während der Kampf gegen den Vater überstark betont wird.

[1]) Vgl. die Darstellung dieses Verhältnisses und seiner seelischen Folgen bei Freud: Traumdeutung, S. 172 u. ff.

[2]) Bei einzelnen Mythen hat man den Eindruck, als sei das Liebesverhältnis zur Mutter, als dem Bewußtsein mancher Zeiten und Völker zu anstößig, beseitigt worden. Die Spuren dieser Beseitigung erkennt man noch bei einer Vergleichung verschiedener Mythen oder verschiedener Versionen desselben Mythus. So ist nach der Herodotischen Fassung Kyros ein Sohn von Astyages' Tochter, nach dem Berichte des Ktesias nimmt er aber nach Besiegung des Astyages dessen Tochter zur Frau, während er ihren Mann,

Es scheint jedoch mit unserer Deutung der Aussetzung als Geburt nicht recht im Einklang zu stehen, daß gerade die Mutter und ihr Verhältnis zum Helden so stiefmütterlich — im wahren Sinne des Wortes — behandelt sein sollte. Doch verrät uns ein anderes, ziemlich aufdringliches Motiv, daß dies nur scheinbar der Fall ist. Denn mit auffallender Regelmäßigkeit wird die leibliche Mutter durch ein hilfreiches Tier vertreten, das sich des Ausgesetzten annimmt und ihm oft als Amme dient[1]). Abgesehen von der Betonung des rein animalischen

---

der bei Herodot sein Vater ist, tötet. Vgl. Hüsing: Beitr. z. Kyrossage, XI. Auch bei Vergleichung der Sage von Darab mit der ihr ganz ähnlichen Legende vom heiligen Gregor wird deutlich, daß bei Darab der Inzest mit der Mutter einfach weggelassen ist, der sonst der Erkennung des Sohnes vorausgeht; hier verhindert dagegen die Erkennung den Inzest, eine Abschwächung, die man im Mythus von Telephos sozusagen in statu nascendi studieren kann, wo der Held zwar mit seiner Mutter vermählt wird, sie aber noch vor dem Vollzuge des Inzests erkennt.

Man vgl. übrigens des Verfassers Buch: „Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage" (1912), wo das hier nur gestreifte Inzestthema eine ausführliche Behandlung erfährt, und die zahlreichen hier fallen gelassenen Fäden, die zu diesem Thema führen, aufgenommen sind.

Den Zusammenhang des Ödipus-Motivs mit dem Mythus von der Geburt des Helden habe ich in meiner Untersuchung über „die Lohengrinsage" (1911) näher ausgeführt, deren zyklischen Charakter ich aus der von Freud aufgedeckten Identifizierung mit dem Vater verständlich machen konnte. (Vgl. dortselbst S. 131, auch S. 96 und 99.) So erklärt sich die in manchen Sagen aufgezeigte Identität von Vater und Sohn, die Wiederholung ihrer Lebensläufe, so der Umstand, daß der Held mitunter erst im erwachsenen Alter ausgesetzt wird, so auch die innige Verknüpfung von Geburt und Tod im Aussetzungsmotiv (Über das Wasser als Todeswasser vgl. bes. Kap. IV der Lohengrinsage). Jung, der im typischen Schicksal der Helden Abbilder der menschlichen Libido und ihrer typischen Schicksale sieht, hat dieses Thema als Wiedergeburtsphantasie in den Mittelpunkt seiner Auffassung gestellt und ihr das Motiv des Inzests untergeordnet. Dabei will er aber nicht nur die unter sonderbaren symbolischen Umständen erfolgende Geburt des Helden, sondern auch das Motiv seiner zwei Mütter daraus erklären, daß die Geburt des Helden unter den geheimnisvollen Zeremonien einer Wiedergeburt aus der Mutter-Gattin erfolge (l. c. S. 356).

[1]) In einzelnen späteren Sagenformen (Romulus, Kyros) hat die rationalistische Deutung dieses „Wunder" dadurch plausibel zu machen gesucht,

Verhältnisses zur Mutter, auf dessen Auffassung durch das Kind wir noch zurückkommen (S. 142 f., 150 f.), lebt in diesem Motiv auch ein Stück der totemistischen Abstammungslehre der primitiven Völker fort, deren tief menschliche Bedeutung uns gleichfalls durch die Forschungen Freuds erschlossen wurde.

Im Totemismus sieht die Wissenschaft die erste Stufe der menschlichen Organisation, deren Hauptzüge darin bestehen, daß die Totemgenossen das Totem als gemeinsamen Stammvater verehren und den geschlechtlichen Verkehr untereinander meiden und verabscheuen. Dem ersten der beiden Züge entspricht es, daß das Totem — in der Regel ein Tier — seine Abkömmlinge verschont und von ihnen verschont wird, welche segensreiche kulturelle Rolle das Muttertier im Heldenmythus noch direkt verkörpert.

Die Parallelisierung dieser Totemverehrung mit einer Reihe von Beobachtungen an Kindern und Neurotikern durch Freud[1]) erwies die eigentümliche Ahnenverehrung einer bestimmten Tiergattung als Folge einer unbewußten Identifizierung dieses Tieres mit dem Vater, was übrigens auch die primitiven Totemisten direkt aussprechen, da sie sich keineswegs nur in bildlicher Weise als die Abkömmlinge des Totems betrachten. Damit wäre unschwer die Verehrung des Totems, aber nicht das eigentümliche Zeremoniell seiner gelegentlich gebotenen Opferung erklärt. Gerade hier setzt Freud ein, indem er zu dem einen Rätsel das andere der Entstehung der Inzestschranke hinzunimmt, der die Exogamie der

daß sie den Weibern Tiernamen beilegte (Kyno [Spako], Lupa), die erst den Anlaß zu der wunderbaren Ausschmückung gegeben haben sollten.

Es sei übrigens bei dieser Gelegenheit darauf verwiesen, daß eine Anzahl unserer bürgerlichen Familiennamen nicht nur totemistischen Ursprung verraten (Fuchs, Wolf, Bär etc.), sondern auch der degradierten Vaterrolle zu entsprechen scheinen (Fischer, Müller, Schneider).

Über Tiere in den Aussetzungssagen siehe die Arbeiten von Bauer (S. 574 f.), Goldziher (S. 274) und Liebrecht: Zur Volkskunde (Romulus und die Welfen), Heilbronn 1879. — Zur totemistischen Grundlage der römischen Wölfin vgl. Jones, „Alptraum", S. 57 f. — Über den Specht der Romulussage hat Jung (l. c. S. 382 f.) gehandelt. — Allgemeines bei Gubernatis: Zoological Mythology. London 1872. Deutsch von Hartmann: Die Tiere in der indogerman. Mythologie. Leipzig 1874.

[1]) „Totem und Tabu", 1913.

Totemgenossen entspricht. Er knüpft an Darwin und Atkinson an, die die älteste Form der Gemeinschaft in Analogie zu jener der höheren Affen in einer „Urhorde" sehen, bestehend aus mehreren Weibchen und einem alten und starken Männchen. Dieses duldet keinen Nebenbuhler in der Horde und tötet die Söhne oder treibt sie aus, sobald sie geschlechtsreif werden. Den Weg von dieser „Urhorde" zur ersten Stufe sozialer Organisation, den die genannten Forscher nicht gefunden haben, rekonstruiert Freud aus dem eigentlichen Sinn des Totemismus heraus, den dieser allerdings nur der psychoanalytischen Betrachtungsweise verrät. Schon Atkinson vermutete, daß die ausgetriebenen Söhne sich verbanden und durch Gemeinsamkeit gestärkt, den Vater erschlugen. Das würde der Vereinigung des Stammes zum Totemopfer entsprechen. Aber da nun jeder die Weiber für sich begehrte und keiner stark genug war, die andern auszuschließen, entstand Unbefriedigung und Unfriede. Um den Verband, ohne den der einzelne nicht zu existieren vermochte, aufrecht zu erhalten, mußten Sämtliche sich freiwillig den Verzicht auf die Weiber des Stammes auferlegen. Die wichtige Rolle, welche die „Männerbünde" bei allen Naturvölkern spielen, ist eine Stütze dieser Auffassung. Durch diesen Verzicht wäre die Grundlage für die Totemexogamie gegeben, aber auch für die nachträgliche Verehrung des mächtigen, im Grunde bewunderten Vaters, dessen nutzlos gebliebenen Mord die Söhne bereuten.

Alle diese Ereignisse, die natürlich nur als Zusammenfassung einer mehrtausendjährigen Entwicklung gedacht sind, haben in den totemistischen und anderen Bräuchen ihre Spuren hinterlassen und in den mythischen Überlieferungen, wie in den märchenhaften Erzählungen, ihren kulturgeschichtlichen Nachklang gefunden.

Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet scheint der Familienroman des Helden in gewissem Sinne die urprünglich reale Verfolgung des Sohnes durch den Vater widerzuspiegeln, die nur aus einer späteren — erinnerten — Zeit in die Zeit der Geburt, ja sogar des Ungeborenseins zurückphantasiert wird, und zwar dann, sobald der Sohn dem als feindselig empfundenen Vater nichts mehr, auch nicht das Leben verdanken will. Hier setzt nun die rettende Tat der Mutter ein, die vielleicht wirklich

einmal in der Urgeschichte das Kind nach der Geburt vor dem unmenschlichen Vater zu schützen hatte, wie noch ganz naiv der griechische Mythus von Zeus erzählt, den seine Mutter aus Furcht vor dem kinderverschlingenden Kronos in einer Höhle des Idagebirges zur Welt bringt und verborgen hält, wo das Knäblein von der Ziege Amalthea genährt wird. So kehrt die Mutter als schützendes und nährendes Totemtier im Heldenmythus wieder, während im Erzeuger der alte vertotemistische Urvater in seiner ganzen Primitivität weiterlebt.

So stellt das Stück Aussetzungsmythus — neben der symbolischen Geburtsbedeutung — einen offenkundig feindseligen Akt von seiten des grausamen Urvaters dar, der im Orakel eigentlich den Wunsch ausspricht, daß der Sohn gar nicht hätte zur Welt kommen sollen.

Im weiteren Inhalt der Heldenmythen merkt man unschwer, daß sich dieser feindselige Urakt des Vaters noch einige Male wiederholt. Zum erstenmal, sobald der Knabe, der ja die Kindheit in der Fremde verlebt, zum Jüngling herangewachsen ist. Zu dieser Zeit zieht der mythische Sohn aus seiner zweiten Heimat aus, um „Abenteuer zu suchen", und zur selben Zeit trifft merkwürdigerweise der Vater neuerdings seine Schutzmaßregeln zur Sicherung seines Lebens und seiner Macht. Man versteht die eigentliche Bedeutung dieses mythischen Zuges, wenn man das ethnologische Gegenstück dazu, die Pubertätsriten der Wilden, zur Vergleichung heranzieht, die Reik in einer wertvollen Studie psychoanalytisch beleuchtet hat[1]). Auch dort wird den reifgewordenen Jünglingen, allerdings in der bei weitem eindrucksvolleren Weise des Ritus, die noch ungebrochene Macht der Väter vor Augen geführt. Die feindseligen Akte, welche sich die Alten bei diesem feierlichen Anlaß gegen die Jugend erlauben dürfen, sollen diese vor der Verwirklichung ihrer geheimen, aus dem Elternkomplex stammenden Wünsche warnen und sind zugleich Standhaftigkeitsproben auf ihre männliche Kraft, die sie erst würdig macht, in die ältere Generation vorzurücken und in den Kreis der Väter aufgenommen zu werden. Im Mythus ist die Form, in der sich die Feindseligkeit des Vaters zum erstenmal wiederholt,

[1]) „Die Pubertätsriten der Wilden", Imago IV, 1915.

eine durchwegs dem höheren kulturellen Niveau angepaßte „Aufgabe", die eines „Helden" würdig ist. Immer handelt es sich um ganz besondere Leistungen, denen kein anderer sich gewachsen zeigt und bei deren Lösung noch jeder den Tod gefunden hat, die der Held aber wider Erwarten des Auftraggebers, ungeachtet aller Hemmnisse, bewältigt. Dieser Vorgang, beliebig vervielfacht, ergibt die eigentlichen „Heldentaten", die, unter den entwickelten Gesichtspunkten betrachtet, sich in nachstehender Weise zur Aussetzung und den ihr entsprechenden „Aufgaben" verhalten:

Die Aussetzung stellt im Sinne ihrer symbolischen Bedeutung die unter den erschwerten Umständen der primitiven Verhältnisse erfolgte Geburt dar, die somit als die erste großartige Leistung (Aufgabe) erscheint, bei der viele den Tod finden, die der Held aber trotz aller Schwierigkeiten übersteht[1]). So liegt schon im Sohnsein selbst das Heldenhafte.

Die eigentliche Aufgabe, die zur Zeit der Reife gestellt wird, und deren verderbenbringende Absicht sie als Ersatz der Aussetzung verrät, ist eine Mannheitsprobe, die ebenso wie das Aussetzungsmotiv doppelte (ambivalente) Bedeutung hat: Sie setzt den Jüngling dem Verderben aus, macht ihn aber gleichzeitig mit dem Bestehen dieser Probe dem Vater ebenbürtig (Ordal)[1]).

[1]) Es ist hier an den altgermanischen Brauch zu erinnern, das neugeborene Kind vor Anerkennung der Vaterschaft auf einem Schild im Rhein auszusetzen. (R. Civilli: „Le jugement du Rhin et la légitimation des enfants par ordalie". Bull. et Mém. de la Soc. d'Anthrop. de Paris, VI. Sér. III. 1912, pp. 80–88). [Ähnlich aber auch von den Banyaro in Zentralafrika. Siehe John Hamming Speke: Journ. of the discovery of the source of the Nil. London 1912, ch. XIX, p. 444. Everyman's Library]. Wenn z. B. ein Kelte bei einem neugeborenen Kind an seiner Vaterschaft zweifelte, so setzte er es auf einem großen Schild in den nächsten Fluß. Trugen es die Wellen ans Ufer, so galt es als legitim, kam das Kind jedoch um, so galt das Gegenteil für erwiesen und auch die Mutter wurde hingerichtet. (Siehe Franz Helbing: „Gesch. d. weibl. Untreue".) Ferner ist auf den unter den germanischen Völkerschaften sehr verbreiteten Brauch der Kindesaufhebung hinzuweisen, welcher der römischen Sitte des „liberos tollere, suscipere" vollkommen entspricht: das auf dem Boden liegende Kind wurde vom Vater entweder aufgenommen oder ausgesetzt (altnord. „ût bera, ût kasta"). (Vgl. die auch

Das Aussetzungsmotiv, das — wie die Mythen- und Märchenmotive überhaupt — von ambivalenten Gefühlen getragen ist, erscheint so als gegenseitiger Schutz der beiden Generationen voreinander, gleichsam als eine Art wechselseitiger Lebensversicherung, da der Sohn durch die im Interesse des Vaters erfolgende Aussetzung letzten Endes vor diesem seinen Verfolger in Sicherheit gebracht wird, ja in ihm gerade der vom Vater mit Recht so gefürchtete Feind heranwächst. Darum kann es auch nicht verwundern, daß die Heldenaufgaben, die ursprünglich eine Vervielfachung des urväterlichen Beseitigungsimpulses gegen den Sohn darstellen, sich schließlich als verkappte Rachehandlungen des Sohnes gegen den „bösen" Vater (Vatertötung) entpuppen, was allerdings dadurch verdeckt scheint, daß sie im Auftrage des Vaters selbst geschehen. In entsprechender Weise wird auch gerne die korrelate urzeitliche Besitzergreifung der Mutter in der verhüllenden Gegensatzform des Potipharmotivs, das umgekehrt die Verführung des standhaften Helden durch ein lüsternes Muttersurrogat vortäuscht, verleugnet (Inzestscheu).

Indem der Sohn die aufrührerischen Handlungen und die Beseitigungsimpulse in der Fremde an Deckpersonen oder noch häufiger an Tierungeheuern (Totemopfer) befriedigt, wird er durch Lösung der vom Vater zu seinem Verderben gestellten Aufgaben aus einem unzufriedenen Sohn ein sozial wertvoller Reformer, ein Bezwinger menschenverzehrender oder länderverwüstender Ungeheuer, ein Erfinder, Städtegründer und Kulturträger, wie insbesondere das kulturell so hochstehende griechische Volk in seinen Heroen Herakles, Per-

sonst für unser Thema aufschlußreiche Abhandlung von Nejmark: „Die geschichtliche Entwicklung des Deliktes der Aussetzung", Aarau 1918, S. 13. u. 28.)

Wie das Aussetzungsmotiv selbst, will Frazer auch das typische Medium, das Wasser, aus psychologisch unverstandenen Bräuchen erklären nämlich als Erinnerung an die zur Bestätigung der Legitimität veranstalteten Wasserordalien, die aber selbst nur ein der symbolischen Geburtsbedeutung der Wasseraussetzung entsprechender Ritus sind. Man vgl. dazu die Rolle des Wassers bei den Scheingeburten des Wiedergeburtszeremoniells (Zachariae in d. Z. V. f. V. XX, 145 ff.).

seus, Theseus, Ödipus, Bellerophon u. a. zeigt. Sie alle töten im Auftrag böser Tyrannen Tierungeheuer, die sich auf Grund ihrer totemistischen Bedeutung um so leichter als Vatersurrogate verstehen lassen, als der Mythus die erste Heldentat, die mit der Rettung (von der Aussetzung) gegebene Überwindung des Vaters, als wesentlich voranstellt. Mit dieser Einkleidung der Heroentaten in die Form der Vaterüberwindung verrät aber der Mythus ihre Herkunft und Bedeutung.

Schon dadurch, daß der Held mit Lösung der vom Vater zu seinem Verderben gestellten Aufgaben (Heldentaten) schließlich an die Stelle des Vaters gelangt (und die Frau für sich gewinnt), erweisen sich seine Leistungen als Ersatz der Vatertötung, woraus sich die Formulierung ergibt, daß das Heldenhafte eben in der Überwindung des Vaters liegt, von dem die Aussetzung und die Aufgaben ihren Ausgang nehmen. Also nicht der Held hat eine wunderbare Geburts- und Jugendgeschichte, sondern diese Geschichte selbst macht eben das eigentlich Heldenhafte aus. Historisch wäre dieser Tatbestand so zu formulieren, daß es einmal eine Heldentat war, als Sohn eines strengen eifersüchtigen Vaters zur Welt zu kommen und sich gegen sein Machtgelüste durchzusetzen. Die Aussetzung und die ihr auf späterer Stufe entsprechende Ausschickung auf Heldentaten sind als mythische Motive schon wesentlich gemilderte Formen der ursprünglichen Austreibung der Söhne, die der pater familias vornimmt, um sich vor den Gewalttätigkeiten seiner heranwachsenden machtbegierigen Sprößlinge zu schützen [1]).

Die Kultur- und Sittengeschichte läßt keinen Zweifel daran, daß die in den Mythen und Märchen erzählten Grausamkeiten

---

1) Die mythische Austreibung des Sohnes nimmt in der alttestamentlichen Überlieferung eine breite Stelle ein, wie das Umherirren des durch Gottvater ausgestoßenen Brudermörders Kain, aber auch die Erzählungen von Ismael und Jakob, der in der Fremde dienen muß, zeigen. Auch die Legende vom verlorenen Sohn fällt in diesen Zusammenhang, von dem Nachklänge noch bei Shakespeare (Glosters Sohn Edgar im Lear), Schiller Karl Moor) und in zahlreichen Dichtungen zu finden sind.

innerhalb der Familie einmal real waren. „Das Haupt der Familie besaß das volle Recht, nach seinem Belieben über Leben und Tod eines hilflosen Familienmitgliedes zu verfügen. Ein solcher Rechtszustand läßt sich noch jetzt bei verschiedenen Naturvölkern beobachten" (Nejmark, l. c. S. 1). „Der Vater hatte zu entscheiden, ob das neugeborene Kind aufgezogen oder ausgesetzt werden sollte und auch später lag das Leben des Kindes in seiner Hand . . . Deshalb verschwindet die Sitte der Kinderaussetzung erst mit dem Untergang der streng patriarchalen Familienverfassung . . . die bei den Naturvölkern die herrschende Familienform ist" (l. c. S. 6). „Die auf höherer Kulturstufe stehenden Naturvölker zeigen uns einige Beispiele einer solchen Abschwächung der väterlichen Gewaltherrschaft. Es ist meistens der Fall, daß die erste Beschränkung der väterlichen Gewalt in der Aberkennung des Rechtes über Leib und Leben gegenüber dem heranwachsenden Sohne auftritt . . . Weitherhin wird das Tötungsrecht gegenüber den Kindern ausschließlich auf die Neugeborenen beschränkt, und zuletzt wird dem Vater auch dieses Recht der Tötung und Aussetzung von Neugeborenen ebenfalls entzogen" (l. c. S. 8). In besonders deutlicher und kulturgeschichtlich interessanter Weise ist der Prozeß der Einschränkung der väterlichen Gewalt in der römischen Rechts- und Staatsgeschichte zu verfolgen: „denn der römische Staat ist nach dem Muster der römischen Familie entstanden, so daß der römische König über seine Untertanen wesentlich dieselben Rechte hatte, die dem pater familias gegenüber den ‚personae in potestate' zugestanden haben" (l. c. S. 15). So erweist sich also die Revolution gegen jede endlich drückend empfundene Gewaltherrschaft letzten Endes als Auflehnung gegen die väterliche Gewalt[1]).

[1]) Als eine Art Revanche gegen die unbeschränkten Vorrechte des Vaters erscheint die „bei zahlreichen Völkern herrschende Sitte, sich der Greise zu entledigen, sei es durch deren Tötung, wie es bei den Eskimo und Grönländern geschieht, bei denen der Sohn seinen Vater, wenn dieser alt und unnütz wird, erhängt, sei es durch Aussetzung des Hausvaters wie bei den Chiappavaeren (Nordamerika)" (l. c. S. 2). Daß bei vielen Völkern für den Haussohn sogar eine Verpflichtung bestand, seinen gebrechlichen Vater umzubringen (l. c. S. 4), kann nur als bewußter Nachklang der Totemopferung verstanden werden.

Daß die kindliche Auflehnung gegen den Vater in den Geburtsmythen ausschließlich durch das feindselige Benehmen des Vaters provoziert erscheint, ist — wie schon angedeutet wurde — eine durch ganz besondere Eigentümlichkeiten der mythenbildenden Seelentätigkeit bewirkte tendenziöse Darstellung des Verhältnisses, welche wir Projektion benennen. Der Projektionsmechanismus, der auch seinen Anteil an der Umkehrung („Hineinstürzen") des Geburtsaktes hatte, sowie einige später (s. S. 153 f.) zu besprechende Charaktere der Mythenbildung legen, wegen ihrer Gleichheit mit auffälligen Vorgängen im Mechanismus gewisser seelischen Störungen, die allgemeine Charakterisierung des Mythus als „paranoides" Gebilde nahe. Mit dem paranoiden Charakter ist vornehmlich die Eigenschaft, auseinanderzulegen, was in der Phantasie verschmolzen ist, innig verknüpft. Dieser Vorgang gibt, wie wir an den beiden Elternpaaren gesehen haben, das Fundament unserer Mythenbildung ab und ist neben dem Mechanismus der Projektion der Schlüssel zum Verständnis für eine ganze Reihe sonst unerklärlicher Gestaltungen des Mythus. Der Prozeß, welcher mit der einer Rechtfertigungstendenz dienenden Projektion beginnt, setzt sich weiter fort und hat auch, mit Hilfe des Mechanismus der Auseinanderlegung, in ganz eigenartigen Formen des Heldenmythus einen verschiedenen Ausdruck seines allmählichen Fortschreitens gefunden.

In der psychologisch ursprünglichen Form ist der Vater identisch mit dem König, dem tyrannischen Verfolger. Die erste Stufe der Milderung dieses Verhältnisses zeigen die Mythen, in denen die Loslösung des tyrannischen Verfolgers von dem wirklichen Vater versucht wird, aber noch nicht ganz vollzogen ist. Denn der tyrannische Verfolger ist immerhin noch verwandt mit dem Helden, und zwar ist es meist sein Großvater, wie in der Kyrossage und ihren Parallelen, wie überhaupt in der Mehrzahl aller Heldenmythen. Dieser Typus bedeutet aber, in der Loslösung der Rolle des Vaters von der des Königs, den ersten Schritt zur Rückwendung der Abkunftsphantasie zu den wirklichen Verhältnissen, und wir finden daher auch bei diesem Typus in der Regel als Vater

des Helden einen niederen Mann (siehe: Kyros, Gilgamos u. a.). Der Held strebt also hier wieder eine Annäherung an seine Eltern an, eine gewisse Zugehörigkeit zu ihnen, die darin zum Ausdruck kommt, daß nicht nur er selbst, sondern auch sein Vater und seine Mutter für den Tyrannen Objekte der Verfolgung bilden. Erlangt damit der Held besonders eine innigere Verknüpfung mit der Mutter — er wird ja oft mit ihr zusammen ausgesetzt (Perseus, Telephos, Feridun) —, die ihm ja auch sonst aus verschiedenen Motiven näher liegt, so erreicht die Ablehnung seines Hasses gegen den Vater hier ihren stärksten Reaktionsausdruck[1]), indem der Held nun, wie in der Hamletsage, nicht als Verfolger seines Vaters (beziehungsweise Großvaters), sondern als Rächer des verfolgten Vaters auftritt. Es ergibt sich hier eine tiefere Beziehung der Hamletsage zu der iranischen Erzählung von Kaikhosrav, denn auch hier tritt ja der Held als Rächer seines getöteten Vaters auf (vgl. auch Feridun, Kullervo u. a.).

Aber auch die Person des Großvaters selbst, die in einzelnen Sagen durch andere Verwandte ersetzt erscheint (bei Hamlet ist es der Oheim), hat ihre tiefere Bedeutung. Es verbindet sich hier das Ödipusmotiv mit dem zweiten korrelaten Komplex, der die erotischen Beziehungen zwischen Vater und Tochter zum Inhalt hat[2]). Der Vater, der seine Tochter keinem Freier geben will, oder der gewisse, schwer zu erfüllende Bedingungen an die Erwerbung der Tochter knüpft, tut das, weil er sie im letzten Grunde keinem anderen gönnt, sie selbst besitzen möchte. Er versperrt sie, damit ihre Jungfrauenschaft ungefährdet bleibe, an einem unzugänglichen Orte (Perseus, Gilgamos, Telephos, Romulus) und verfolgt im Falle der Übertretung seines Gebotes die Tochter und ihren Sprößling mit unersättlichem Haß. Die unbewußten sexuellen Beweggründe seines feindlichen Tuns, das ihm später vom Enkel vergolten

[1]) Den Mechanismus dieser Abwehr findet man in Freuds Hamletanalyse (Traumdeutung, S. 183, Anm.) dargelegt.

[2]) Zum „Großvater" vgl. man noch Freuds Analyse der Phobie eines 5jährigen Knaben (Jahrb. f. Psa., I, 1909, S. 73 f.) sowie die Arbeiten von Jones, Abraham und Ferenczi (Internat. Zeitschr. f. ärztl. Psa., I. Jahrg. 1913, Heft 2).

wird, zeigen aber deutlich, daß der Held in ihm mit Recht doch wieder den Mann verfolgt, der ihm die Liebe seiner Mutter entziehen will: also den Vater[1]).

Es ist dann wiederum ein Versuch der Rückkehr zum ursprünglichen Typus, wenn die durch Trennung der Rolle des Vaters von der des König bewirkte Rückwendung des Familienromans zum niederen Vater durch dessen sekundäre Erhöhung zum Gott wieder aufgehoben wird, wie bei Perseus und den anderen Jungfrauensöhnen, Karna, Ion, Romulus, Jesus. Die sekundäre Natur dieser Gott-Vaterschaft sieht man besonders deutlich in den Mythen, wo die durch göttliche Empfängnis schwangere Jungfrau später einen Sterblichen heiratet (Jesus, Karna, Ion), der sich dann als der wirkliche Vater darstellt, während der Gott nur die aufs höchste gesteigerte kindliche Vorstellung von der Größe und Machtvollkommenheit des Vaters repräsentiert[2]). Zugleich damit wird in diesen Mythen das anderwärts nur gestreifte Motiv der Virginität der Mutter konsequent durchgeführt, wozu die durch Einführung des Gottes geforderte übersinnliche Tendenz vielleicht den ersten Anstoß gibt. Die Geburt von der Jungfrau ist aber die schroffste Ablehnung des Vaters, die Vollendung des ganzen Mythus, wie beispielsweise die Sargonlegende zeigt,

[1]) Hieher gehört nebst anderen (Inzestmotiv, Kap. XI angeführten), weit verzweigten Sagengruppen insbesondere die in einer Unzahl von Fassungen umlaufende Erzählung von dem neugeborenen Knaben, von dem prophezeit ist, daß er dereinst der Schwiegersohn und Erbe eines gewissen Herrschers oder Mächtigen werden soll, und der dies schließlich trotz aller Verfolgungen (Aussetzung etc.) auch wird. Ausführliche Literaturangaben über die weite Verbreitung dieser Erzählung gibt R. Köhler, Kl. Schr. II, 357 ff.; vgl. neuestens auch T. Vaclav: Das Märchen vom Schicksalskind. Zeitschr. d. V. f. Volksk. 1920, S. 22 bis 40.

[2]) Eine solche Identifizierung des Vaters mit Gott (Himmelsvater etc.) findet sich nach Freud in den Phantasien des normalen und pathologischen Seelenlebens mit ebensolcher Regelmäßigkeit wie die Identifizierung des Herrschers mit dem Vater. Hier ist auch daran zu erinnern, daß fast jedes Volk seine Abkunft von seinem Gott herleitet. Im übrigen hat ja gerade das psychoanalytische Verständnis des Totemismus die Entwicklung der ersten Gottesvorstellung aus dem Vaterbegriff über jeden Zweifel sichergestellt. Freud: Totem und Tabu. 1913.

die neben der Vestalin-Mutter überhaupt keinen Vater kennen will.

Die letzte Stufe der fortschreitenden Milderung des feindlichen Verhältnisses zum Vater stellt die Form des Mythus dar, in welcher die Person des königlichen Verfolgers nicht nur von der des Vaters gänzlich losgelöst erscheint, sondern auch jede noch so entfernte verwandtschaftliche Beziehung zur Familie des Helden verloren hat und ihr in der schroffsten Weise als Feind gegenübersteht (wie bei Feridun, Abraham, König Herodes bei Jesus u. a. m.). Es ist ihm von seiner ursprünglich dreifachen Eigenschaft als Vater, König und Verfolger nur noch die Rolle des königlichen Verfolgers, des Tyrannen, geblieben, aber man hat doch aus der ganzen Anlage des Mythus den Eindruck, als ob sich nichts geändert hätte, sondern nur statt der Bezeichnung „Vater" die Bezeichnung „Tyrann" eingeführt wäre. Diese gleicherweise für das primitive und kindliche Vorstellungsleben typische Vorstellung des Vaters als Tyrannen[1]) wird sich uns später für die Auffassung gewisser abnormer Konstellationen dieses Komplexes als hochbedeutsam erweisen Vorbildlich für die unbewußte Identifizierung des Königs mit dem Vater, die wir auch in den Träumen Erwachsener regelmäßig wiederfinden, dürfte entwicklungsgeschichtlich der Ursprung des Königtums aus dem Patriarchat in der Familie gewesen sein, den noch der Gebrauch identischer Worte für König und Vater in den indogermanischen Sprachen beweist[2]) (vgl. unser „Landesvater"). Die Rückwendung des Familienromans zu den tatsächlichen Verhältnissen ist in diesem Mythen-

[1]) Ich verweise hier auf ein amüsantes Beispiel von unbewußtem Humor der Kinder, das die Runde durch unsere Tageszeitungen machte. Ein Politiker erklärte seinem kleinen Sohne, ein Tyrann wäre ein Mann, der die anderen zwinge, zu tun, was er wolle, ohne sich nach ihren Wünschen zu richten. „So", meinte der Kleine, „dann seid ihr, du und die Mama, also auch Tyrannen!"

[2]) Siehe Max Müller: Essais, Bd. II. (Leipzig 1869) S. 20 ff. Über die verschiedenen Ausgangsmöglichkeiten dieser Einstellung vgl. S. 86 u. f. meines Inzestbuches. — Weiteres sexuologisch verwertete sprachwissenschaftliche Material zu diesem Thema bei Adolf Gerson: Sprachdenkmale aus deutscher Urzeit. Zeitschr. f. Sex. Wiss. VII, 1920, S. 273.

typus fast restlos vollzogen. Die niederen Eltern werden mit einer Aufrichtigkeit anerkannt, die der Tendenz des ganzen Mythus direkt zu widersprechen scheint.

Aber gerade diese Aufdeckung der wirklichen Verhältnisse, die wir bisher der Deutungsarbeit überlassen mußten, setzt uns in den Stand, deren Richtigkeit an dem Material selbst zu prüfen. Es bietet sich hiezu die auch nach verschiedenen anderen Richtungen bemerkenswerte biblische Mosessage. Fassen wir das Resultat unseres bisherigen Deutungsverfahrens zusammen, so ergibt sich, nachdem die Auseinanderlegung in die Personen des Vaters und des tyrannischen Verfolgers rückgängig gemacht ist, die Identität der beiden Elternpaare und wir erkannten in den vornehmen Eltern den Nachklang der überschwenglichen Vorstellung, die das Kind anfangs von seinen Eltern hatte. Die Moseslegende zeigt uns nun tatsächlich die Eltern des Helden aller überragenden Attribute entkleidet; es sind einfache Leute, die dem Kinde zärtlich zugetan sind und an eine Schädigung desselben gar nicht denken. Das Durchschlagen der zärtlichen Regungen gegen das Kind ist aber hier, wie überall (vgl. Akki, den Gärtner bei Gilgamos, den Fuhrmann bei Karna, den Fischer bei Perseus etc.), für die leibliche Elternschaft beweisend[1]). Damit steht auch die in dieser Mythenform vorwiegende freundliche Verwendung des Aussetzungsmotivs in Zusammenhang: Das Kind wird in einem Körbchen dem Wasser übergeben; aber nicht in der Absicht, es zu verderben (wie etwa die feindselige Aussetzung des Ödipus und vieler anderen Helden), sondern in der Absicht, es zu retten (vgl. auch Abrahams Jugendgeschichte, S. 15). Ebenso ist, was für den erhöhten Vater eine unheilverkündende Warnung war, für den niederen Vater eine verheißungsvolle Verkündigung (vgl. in der Geburtsgeschichte Jesu das Orakel an Herodes und den Traum Josefs), die ganz den Hoffnungen entspricht, welche sich die meisten Eltern von dem zukünftigen Lebenslauf ihres Sprößlings machen.

[1]) Man vgl. hiezu das berühmte Salomonische Urteil (I. Könige 3, 16 bis 28), das übrigens mit seinem Hauptmotiv vom vertauschten Kinde enge zum Familienroman gehört (siehe auch S. 153).

Halten wir aber vom Standpunkte der ursprünglichen Romantendenz daran fest, das Bitiah, die Tochter des Pharao, das Kind aus dem Wasser gezogen, das heißt geboren habe, so ergibt sich das uns bereits bekannte Schema (Großvatertypus) vom König, dessen Tochter einen Sohn gebären soll, der aber, durch die unheilvolle Auslegung eines Traumes gewarnt, sein zukünftiges Enkelkind zu töten beschließt. Die Magd seiner Tochter (die in der biblischen Erzählung das Kästchen auf Geheiß der Prinzessin aus dem Wasser zieht) würde vom König beauftragt, das neugeborene Kind in einem Kästchen im Wasser des Nilflusses auszusetzen, damit es umkomme (hier erschiene natürlich auch das Aussetzungsmotiv, vom Standpunkte der vornehmen Eltern, in seiner ursprünglich verderblichen Bedeutung). Das Kästchen mit dem Kinde wird dann von den niederen Leuten gefunden und die arme Frau zieht das Kind (als Amme) auf, das erwachsen von der Prinzessin als Sohn anerkannt wird (ganz wie im Schema die Phantasie mit der Anerkennung durch die vornehmen Eltern schließt). Läge uns die Mosessage in dieser ursprünglichen, von uns aus dem vorhandenen Material rekonstruierten Form vor[1]), so ergäbe sich etwa als Resultat unseres Deutungsverfahrens — was der tatsächlich überlieferte Mythus aussagt: daß nämlich seine leibliche Mutter keine Prinzessin, sondern das als Amme eingeführte arme Weib gewesen sei und deren Mann sein Vater. Diese Deutung aber bringt uns der rückverwandelte Mythus als Überlieferung entgegen und der Umstand, daß die progrediente Verwandlung, die wir hier annähernd durchführten, uns den wohlbekannten Mythentypus liefert, ist eine unerwartete Bestätigung unserer Deutung.

[1]) Vgl. E. Meyer (Ber. d. kgl. preuß. Akad. d. Wiss., XXXI, 1905, S. 640): Die Mosessage und die Leviten: „Auch Mose wird gewiß ursprünglich der Sohn der Tochter des Tyrannen (jetzt ist sie seine Ziehmutter) und vermutlich göttlichen Ursprungs gewesen sein. Der Befehl, ihm das Leben zu nehmen, ist im Alten Testament zur Ausmalung der Not der Israeliten verwendet und auf alle Knaben übertragen. Die Königstochter, die ihn rettet und als ihr Kind aufzieht, übernimmt zugleich die Rolle der rettenden Gottheit, die sonst von ihr geschieden ist. Auch der Tod des Tyrannen kann nicht gefehlt haben; hier ist er auf seinen Nachfolger übertragen, der in den Wellen des Schilfmeeres zugrunde geht."

Während also derart die Mosesgeschichte den Familienroman auf die nüchterne Wirklichkeit zu reduzieren scheint, wird sie in einem anderen Punkte so recht phantastisch, ja direkt vorbildlich für ein ausgesprochen märchenhaftes Motiv: nämlich die Rettung des Helden, auf deren ursprüngliche Bedeutung und weitere Ausgestaltung im Nachstehenden wenigstens kursorisch hingewiesen sei.

Die Mosessage, die auch sonst vielfach vom Schema abweicht, ist die einzige von allen überlieferten mythischen Erzählungen, in der die Aussetzung nur zum Schein erfolgt, indem des Helden Schwester vom Ufer aus zusieht, was mit dem Kind geschieht (eigentlich darüber wacht) und dann auch seine leibliche Mutter als Amme herbeiholt. Ganz analoge Überlieferungen finden sich (nach Frazer, Old Test. III, 168) bei einigen afrikanischen Stämmen, wo das Kind sofort nach der Geburt von der Mutter außerhalb des Dorfes in eine gebüschumwachsene Stelle gebracht wird. Ein altes Weib, mit dem man sich vorher verständigt hat, nimmt es auf und bringt es zunächst zu sich nach Hause, von wo es dann der Vater wieder abholt, indem er der Frau eine Ziege (bei anderen Stämmen auch Geld) dafür gibt. Das alte Weib wird von dem Kind später Mutter genannt und gilt als eine Art Patin (godmother). Ist das Kind ein Knabe, so wird er Owiti genannt, ist es ein Mädchen, so heißt sie Awiti, was soviel bedeutet wie ein Kind, das weggelegt wurde. Diese Zeremonie, die veranstaltet wird, wenn frühere Geschwister des Neugeborenen in zartem Alter gestorben sind, soll den bösen Dämonen vortäuschen, daß die von ihnen scheinbar mit Vorliebe heimgesuchte Familie kein neues Kind bekommen habe, sondern die alte Frau. Deutlich kommt der Dämonenschutz zum Ausdruck in dem entsprechenden Brauch der Dyaks auf Borneo, der ganz an die Mosesgeschichte erinnert: Sie setzen das neugeborene Kind in ein kleines Boot und lassen es stromabwärts treiben, während sie, am Ufer stehend, alle bösen Geister anrufen, das Kind mit sich zu nehmen, damit den Eltern der größere Schmerz erspart bleibe, es später zu verlieren. Wird das Kind, nachdem es eine Strecke weit flußabwärts getrieben wurde, unversehrt aufgefunden, so nehmen es die Eltern nach Hause, befriedigt, daß es nun unangefochten

heranwachsen werde (l. c. p. 173). In Central Celebes wird eine ganze Aussetzungskomödie inszeniert (l. c. p. 175). — Geradezu grotesk mutet aber diese Rettung des Kindes vor den Todesdämonen an, wenn sie in Form einer direkten Darbietung an diese bösen Geister erfolgt, wie z. B. bei den Nandi in Ostafrika, wo das Neugeborene, dessen Geschwister klein gestorben waren, für ein paar Minuten auf eine Hyänenfährte gelegt wird, in der Hoffnung, daß die Raubtiere mit dem Todesdämon um die Beute streiten werden und so das Leben des Kindes verschont würde. Bleibt das Kind am Leben, so heißt es „Hyäne", womit zugleich erreicht werden soll, daß die Dämonen das Neugeborene für ein junges Raubtier halten und es in Frieden lassen. (Totemistischer Nachklang im Schutz durch das Totemtier „Hyäne".)

Hier wird deutlich, daß die Schutzzeremonien im tiefsten Grunde doch die in den mythischen Erzählungen erwünschte Beseitigung des Kindes anstreben und dies nur — gleichwie die ähnlich sentimental abgeschwächten Märchen — in der Form übermäßiger Angst und Besorgnis um das Leben des Kindes darstellen[1]). Diese übertriebene Angst ist aber nichts anderes als der verdrängte (Todes-) Wunsch, wie die Psychoanalyse lehrt, die auch die Dämonen nicht als letzte Tatsachen anerkennen kann, wie Frazer, der nur eine ethnologische Erklärung der Bräuche gibt, sondern als Projektionen dieser verdrängten Wünsche nach außen.

Daß der Todeswunsch gegen das neugeborene Kind — wenn es ein Knabe ist ausschließlich vom Vater ausgehend — tatsächlich in der Brust des Primitiven — und nicht nur des Primitiven — vorhanden ist, zeigt die von zahlreichen Völkern in verschiedenen Teilen der Welt geübte Sitte, ihre erstgeborenen Kinder tatsächlich zu töten (Frazer, The Folk-lore in the Old Testament I, 562 f. — The Dying God, 3.ed. p. 166 squ.). Der Grund liegt meist in der abergläubischen Furcht, daß die Geburt des ersten Sohnes das Leben des Vaters bedrohe und dieser Aberglaube gründet sich auf den Glauben an die Wiedergeburt der Seele, der am reinsten bei

[1]) Das hat seine Begründung möglicherweise darin, daß der Brauch mit dem Setzen der Tat ein abschwächendes Gegengewicht in ihrer Motivierung braucht, während der Mythus nur von der Tat als etwas Vergangenem, Urzeitlichem erzählt, sie aber dafür offen motivieren kann.

den Hindus ausgeprägt ist, aber auch bei den Wilden fast regelmäßig vorkommt. So glauben die Hindus, daß ein Mensch in seinem Sohne wiedergeboren werde und darum bedroht die Geburt des Sohnes das Leben des Vaters so unmittelbar, daß man begreift, wieso in den Mythen regelmäßig der Vater durch ein Orakel (oder Traum) gewarnt wird, er werde durch seinen Sohn den Tod finden. Dem sucht er zuvorzukommen, indem er das Kind sofort tötet. Namentlich bei Söhnen von Häuptlingen und Königen — wie ja im Mythus regelmäßig — trifft dies immer zu. Die Aussetzung erscheint schon als Milderung dieser Maßregel, da sie ja immerhin noch die Möglichkeit einer Rettung bietet und den direkten Kindesmord vermeidet; denn praktisch betrachtet wäre sie ja ohne schützendes Kästchen noch wirksamer. Die Schein-Aussetzung ist jedoch nur als Verdrängungs- und Reaktionserscheinung dagegen aufzufassen. Die Sitte der Opferung der Erstgeburt hat bekanntlich (siehe auch Frazer, l. c. I, 562 f.) bei den verschiedensten Völkern, besonders aber bei den Semiten bestanden (Erstlingsopfer) und spielt in der Mosessage eine bemerkenswerte Rolle, indem nicht nur Moses selbst als Opfer einer allgemeinen Verfolgung ausgesetzt wird, sondern auch selbst die Ägypter dann mit der Plage des Erstgeburtsterbens straft.

Für den ursprünglich verderblichen Sinn der Aussetzung spricht auch der Umstand, daß zur Täuschung der Dämonen von den Primitiven häufig der Brauch geübt wird, den bereits erfolgten Tod des (angeblich bedrohten) Kindes vorzuspiegeln. So wird in Sibirien (Frazer, l. c. III, 177) ein Abbild des Kindes (eine Art Puppe) durch feierliche Bestattung den Dämonen überlassen, während das Kind selbst verborgen wird. Das gleiche Motiv der Täuschung bewahrt in den Mythen den jungen Helden vor dem Sterben, indem er von hilfsbereiten Pflegeeltern gerettet und an seiner Stelle ein anderes (meist totgeborenes) Kind feierlich als der dahingeschiedene Herrschersproß bestattet wird (Cyrus)[1]).

An Stelle der (wirklichen oder vorgeblichen) Bestattung des Kindes treten allmählich mildere körperliche Verletzungen als an-

[1]) Bei den Baganda erwürgt die Hebamme den erstgeborenen Königssohn und sagt, es sei ein totes Kind geboren worden. — Vgl. dazu das über die Nachgeburt Gesagte (S. 105 ff.).

gebliche Schutzmittel gegen die Dämonen, die uns jedoch noch deutlich die Schädigungsabsicht verraten. Die Art dieser Beschädigungen macht es auf Grund unseres psychoanalytischen Wissens wahrscheinlich, daß sie der auch in der Urgeschichte an Stelle der Tötung der Söhne gesetzten Milderung, der Kastration, entsprechen. Es sind dies Abschneiden eines Fingergliedes, eines Ohrläppchens etc. Insbesondere das Durchbohren des Ohres ist ein so weitverbreiteter und typischer Brauch bei Kindern, deren ältere Geschwister verstorben sind, daß Frazer ihm ein großes Kapitel (III) in seinem angeführten Werk gewidmet hat. Diese Sitte, daß der Vater dem Kinde vor der Aussetzung die Ohren durchbohrt, findet eine auffallende Parallele in der griechischen Ödipusüberlieferung, nach der dem ausgesetzten Knäblein die Füße durchbohrt wurden, woher sich auch sein Name erklären soll. Noch auffallender wird die Übereinstimmung in der Sitte der Annamiten, bei denen das Neugeborene dem Schmied des Dorfes verkauft wird, der einen kleinen Eisenring macht und ihn dem Kind an den Fuß legt, indem er ihn noch mit einer kleinen Eisenkette befestigt[1]).

In Europa wurde vielfach der Brauch der (Schein-) Aussetzung Erstgeborener mit ihrer Adoption durch Fremde verknüpft, wie in Mazedonien, Bulgarien, Rußland, Schottland und Albanien, wo das Kind auf einem Kreuzweg ausgesetzt wird und vom Erstbesten, der es findet, den Namen erhält (l. c. III, 250 ff.). Bei manchen Primitiven wird die Adoption durch Veranstaltung einer Wiedergeburt vollzogen (l. c. II, 27 bis 37).

Eine noch stärkere, bewußte Ablehnung der feindseligen Impulse gegen das Neugeborene äußert sich bei den Primitiven in den Bräuchen, die auf jede, auch die Scheinaussetzung, des Kindes verzichten, und es — ganz im Sinne des neurotischen Familienromans — nur bei Pflegeeltern aufwachsen lassen; so auf den ostindischen Inseln, wo die Kinder, deren ältere Geschwister gestorben sind, zu Verwandten oder Freunden in Pflege gegeben werden und später (mit fünf Jahren) erst ins Elternhaus kommen (l. c. II, 174).

Auch in der abgeschwächten Form findet sich der Familien-

[1]) Auch Halskettchen und sonstige Amulette dienen dann in den mittelalterlichen Legenden zur Erkennung des Findlings (und Verhütung des Inzests).

roman in den Bräuchen gewisser Primitiven, daß das Kind, wie bei den meisten indischen Stämmen (besonders in Bombay), einem Weib aus einer niederen Kaste zum Schein um einen geringen Preis verkauft und dann um einen weit höheren Geldbetrag von ihr wieder zurückgekauft wird. In den mittleren und niederen Kasten bekommen die Kinder sogar den Namen der Kaste des Weibes, dem sie zum Schein verkauft wurden (manchmal genügt eine solche Namengebung allein, ohne den fiktiven Kauf). (Frazer, l. c. 179 ff.) In diesen Bräuchen erscheint die soziale Seite des Familienromans besonders betont (Kastenwesen), obwohl sie natürlich auch sonst nirgends fehlt.

An der Mosessage und ihren ethnographischen wie folkloristischen Parallelen wird vom Standpunkt unserer Auffassung besonders deutlich, wie irreführend und oberflächlich die bloß äußerliche Parallelisierung auf Grund des gemeinsamen Aussetzungsmotivs ist. Denn unsere Untersuchung zeigt gerade, wie wenig es auf das — übrigens ganz verschiedenartige — Aussetzungsmotiv ankommt, wie viel dagegen seine besondere Verwendung in einem bestimmten Zusammenhange sowie in gewisser Tendenz bedeutet. Ebenso ersahen wir die Unmöglichkeit, die Bräuche — selbst ganz primitiver Völker — zur Erklärung mythischer Motive heranzuziehen, da sie — wie diese selbst — bereits hochkomplizierte seelische Vorgänge voraussetzen, die selbst erst der psychologischen Deutung bedürfen, um verständlich zu sein.

Die der Mosessage scheinbar anhaftende Verallgemeinerungstendenz[1]) setzt uns in den Stand, von ihr aus eine

[1]) Während Hugo Greßmann (Mose u. s. Zeit. Göttingen 1913, S. 3) meint, daß die Aussetzungssage in unlösbarem Widerspruch zu den übrigen Sagen des Auszugs stehe und daraus ihren jüngeren Ursprung folgert, macht Ed. Meyer (Die Israeliten, S. 48), der diese Widersprüche aufgedeckt hat, es wahrscheinlich, daß das, was ursprünglich von dem Mosesknaben erzählt wurde, später auf alle Kinder und dann sogar auf das ganze Volk übertragen wurde, um dadurch zugleich eine Motivierung für den Auszug aus Ägypten zu geben.

Die das Aussetzungsmotiv mit der Flutsage verbindende Durchschreitung des Roten Meeres ist ebenso wie die Exoduserzählung, eine

andere hochbedeutsame Mythengruppe psychologisch zu verstehen.

Das in der Mosessage zum Rettungsmotiv umgebogene Aussetzungsmotiv erscheint in großartiger, makrokosmischer Ausgestaltung im biblischen Sintflutbericht, hinter dessen religiöser Tendenz und späten ethischen Färbung man leicht den umgearbeiteten und verallgemeinerten Geburtsmythus erkennt[1]). In der Sintflutsage ist die ganze Menschheit in ihrem besten Vertreter zum Helden geworden, der zürnende Vater erscheint als der himmlische, mit dem Unterschied, daß die Rettung des braven, gottgefälligen Sohnes zum Mittelpunkt der ganzen Erzählung gemacht ist.

In Angleichung an die Aussetzungssage läßt sich das Schema der Flutsage, wie sie sich namentlich in babylonischer und biblischer Überlieferung findet, mit Frazer (l. c. I, p. 140) folgendermaßen formulieren: Gott beschließt, das Menschengeschlecht durch eine große Flut zu vernichten. Das Geheimnis wird vorher einem Manne (im Traum) durch einen Gott verraten (Orakel), der ihn anweist, ein großes Schiff zu bauen und

großartige Projektion vom einzelnen Helden auf das ganze Volk, wobei der Mythus offenbar den Spuren eines realen Ereignisses, eines großen Völkerschubes folgte.

[1]) Zum Motiv der großen Flut siehe Jeremias a. a. O., S. 226 u. ff. sowie Leßmann am Schlusse seiner Abhandlung über die Kyrossage in Europa, der die Sündflut als eine mögliche Seitenentwicklung der Aussetzung im Wasser hinstellt — Als charakteristische Übergangsbeispiele seien hier genannt, die Flutsage, die Bader in seinen badischen Volkssagen erzählt: Als einst das Sunkental durch einen Wolkenbruch überschwemmt wurde, schwamm auf der Flut in einer Wiege ein Knäblein, das auf wunderbare Weise durch eine Katze gerettet wurde; ähnlich bei Grimm (Myth. II, 821) die Flutsage, nach der ein Kind im Wipfel eines Baumes, in seiner Wiege liegend, hängen bleibt.

Es ist in diesem Zusammenhange bemerkenswert, daß der verpichte Kasten, in dem Noah auf dem Wasser schwimmt, im Alten Testament mit demselben Worte (tebah) bezeichnet ist wie das Gefäß, in dem der kleine Moses ausgesetzt wird (Jeremias, A. T. L. A. O.[2], 1906, S. 250). — Interessanterweise wird in einer Überlieferung der mexikanischen Indianer (der Huichol) ein Mann von den Göttern gewarnt, ein Kästchen so groß wie seinen Körper zu machen, es wasserdicht zu verschließen und sich darin mit einer Ziege zu retten (Frazer, l. c.).

sich darin zu retten. Er befolgt die Weisung, besteigt beim Beginn der Flut das Schiff, verpicht es wasserdicht und rettet sich so vor dem allgemeinen Untergang. Zur Feststellung des Endes der Flut werden Vögel ausgesandt (die hilfreichen, rettenden Tiere, die sich übrigens im biblischen Bericht schon als Reisegefährten in der Arche befinden). Schließlich landet das Schiff auf einem Berg und der gerettete Heros bringt an Land dem Gott ein Opfer. Wie im Heldenmythus der Vater, so setzt in der Flutsage der Gott (der erhöhte Vater) den Heros auf dem Wasser aus, aber um ihn zu erretten und die übrige Menschheit zu verderben. Außerdem ist der Held hier bereits erwachsen[1]) und anstatt seiner Geburt wird die Geburt (eigentlich Wiedergeburt) des ganzen Menschengechlechtes durch ihn selbst berichtet; in der Regel erfolgt dies durch eine inzestuöse Verbindung, deren enge Zugehörigkeit durch eine Reihe von Flutsagen der Naturvölker, die Frazer[2]) zusammengestellt hat, bekräftigt wird.

Im Zusammenhang unserer Deutung — und nur soweit sei das Flutmotiv hier betrachtet[3]) — wird ohne weiteres klar, daß wir es mit einem Wunschgebilde des Sohnes zu tun haben, sozusagen mit einer versöhnenden Darstellung des Helden-

[1]) Spätjüdische Ausschmückungen verringern auch diesen Unterschied, indem sie erzählen, die Menschen hätten vor der Flut magische Künste getrieben, so daß die Kinder statt neun Monate nur wenige Tage im Mutterleib waren (Aussetzung) und sogleich nach der Geburt gehen und sprechen konnten (wie Erwachsene). (Ginzberg, Jüd. Legenden.) (Auch Deukalion schwimmt neun Tage und Nächte im Kasten auf dem Wasser.) Ganz ähnlich erzählen die Pima (Frazer, l. c. 284 f.), daß der „Ältere Bruder", der sich im „schwarzen Haus" gerettet hat, dann einen wunderbaren Jüngling erschafft, der mit dem ersten Weib nach vier Monaten, mit dem zweiten nach drei Monaten ein Kind hat usw., bis er endlich von der letzten Frau am Hochzeitstage ein Kind bekommt: dieses verursacht (ganz wie in der jüdischen Legende) die Flut (nach dem Willen des „Älteren Bruders").

[2]) l. c. I, bes. p. 195 ff.

[3]) Die psychologischen Beziehungen zwischen dem Aussetzungsmythus, der Sintflutsage und dem Verschlingungsmythus versuchte ich in meiner Arbeit über „Die Symbolschichtung im Wecktraum und ihre Wiederkehr im amythischen Denken" (Jahrb. f. Psa. IV, 1912) darzulegen (s. auch Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung. 1919. Kap. VII).

mythus, worauf im biblischen Bericht auch der Bund Noahs mit Gottvater (Regenbogenmotiv) hinzuweisen scheint. Während im Heldenmythus der Vater durch einen Traum vor dem gefährlichen Sohn gewarnt wird, läßt sich hier der brave Sohn vom Vater — vor dessen eigenem Vernichtungsplane — warnen, auf Grund eines Paktes (Tieropfer nach erfolgter Rettung), in dem wir ein Spiegelbild der totemistischen Grundsituation erblicken (Schonung der Tierpaare, der totemistischen Eltern, gegen Schonung des Sohnes). Auf diese Weise gelingt es dem schlauen Sohn, die lästige Konkurrentschaft der Brüder los zu werden, die in der Flut umkommen, gleichzeitig aber sich selbst die verbotene Inzestverbindung zu ermöglichen, derentwegen sonst die Aussetzung erfolgt und sich durch Zeugung der neuen Generation an die Stelle des Urvaters zu setzen. Diese unblutige Revolution wird erreicht durch eine verallgemeinernde Umarbeitung der ursprünglichen Geburtssage zu einem Wiedergeburtsmythus, welchem die gleiche Symbolik von Kästchen und Wasser zugrunde liegt.

Einen indirekten Beweis für diesen tiefreichenden psychologischen Zusammenhang bietet uns eine verwandte Mythengruppe, die schon aus rein äußerlichen Gründen von den Mythologen zur Flutsage gestellt wird, nämlich die Verschlingungsmythen, die sich jedem unvoreingenommenen Betrachter als Geburtsdarstellungen aufdrängen müssen. Dieser Nachweis wäre an Hand des reichhaltigen, von Frobenius l. c. gesammelten Materials leicht im Detail zu erbringen. Doch mag hier eine schematische Inhaltsangabe und Deutung dieser meist als Walfischsagen eingekleideten Überlieferungen hinreichen, als deren typischer Repräsentant die Jona-Sage allgemein bekannt ist[1]) Der Held wird entweder als Knabe oder Erwachsener (manchmal auch mit seiner Mutter, seinen Brüdern usw.) von einem ungeheuren Fisch verschlungen, ganz wie in der biblischen Jonasage, und schwimmt eine Zeitlang im Fischbauch auf dem Meere. Zur Stillung des Hungers beginnt er häufig das Herz des Fisches abzuschneiden, entzündet ein Feuer in dessen Innern und wird endlich

[1]) Für die mythologischen Zusammenhänge vgl. Hans Schmidt: Jona. Eine Unters. z. vgl. Rel. Gesch. 1907.

von dem Ungetüm ans Land gespien oder gelangt durch Aufschlitzen des Bauches ins Freie. Frobenius hat diese zahlreichen und mannigfach variierten Überlieferungen, besonders mit Rücksicht darauf, daß dem Helden meist infolge der großen Hitze im Innern des Tieres das Haar (Strahlen) ausfällt, als Sonnenuntergangs-, respektive Aufgangssymbole betrachtet. Diesen himmlischen Ursprung des Mythos hat jedoch bereits Wundt (l. c. 244) abgewiesen, indem er den menschlichen Inhalt der Vorstellungen betonte (S. 262) und ihre Beziehungen zum Truhenmärchen und zur Flutsage hervorhob. Auf Grund unserer Kenntnis der Traumsymbolik und der infantilen Sexualtheorien[1]) kann uns die Bedeutung des Verschlingungsmythos als infantile Auffassung der Schwangerschaft (Aufenthalt im Mutterleib) und des Geburtsvorganges kaum zweifelhaft sein; manche der Überlieferungen symbolisieren den Geburtsvorgang mit aller detaillierten Deutlichkeit (vgl. die S. 19 mitgeteilte Mythe) und meist spielt in der Geschichte überdies auch eine Schwangere eine Rolle. Der Aufenthalt im „Bauch" und die Ernährung im Mutterleib kann wohl nicht deutlicher geschildert werden und nur die Verblendung allem gegenüber, was mit der Sexualität in Verbindung steht, konnte diese Bedeutung des Mythus verkennen. Der scheinbar feindliche aber zum „Retter" gewordene Fisch ist in der Flutsage zum bergenden Schiff (das lautlich merkwürdigerweise der Umkehrung von Fisch entspricht)[2]) und im Aussetzungsmythus zum schützenden Kasten oder Körbchen geworden, symbolisiert aber überall in gleicher Weise den bergenden Mutterschoß[3]).

[1]) Dazu gehören: Die Befruchtung durch Verschlucken, das Gebären durch Aufschneiden des Bauches (Rotkäppchen), durch Ausspeien (Kronos) und auf dem Wege eines Exkrementes (vgl. Frobenius, S. 90, 92, 125). Siehe in des Verf. „Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung" (Internat. Psa. Bibl. Band IV, 1919). Kap. VI „Völkerpsychologische Parallelen zu den infantilen Sexualtheorien".

[2]) In der indischen Flutsage ist es sonderbarerweise ein Wunderfisch, der die Arche Manus dem rettenden Berge zuführt.

[3]) Ein vierjähriges, mit dem Geburtsproblem beschäftigte Mädchen erzählte Jung nachstehenden Traum: „Ich habe heute Nacht die Arche Noah geträumt und da waren viele Tierchen darin und da war unten ein Deckel daran, der ging auf und die Tierchen fielen alle heraus". (Jahrb. f. Psychoanalyse, II, 1910, S. 46.)

Vgl. dazu auch die interessanten Geburtsphantasien einer Dementia-

Es ist klar, daß auch der Verschlingungsmythus nicht einfach den Geburtsvorgang symbolisiert, sondern in der Rettung im Bauch des Tieres die gleiche Tendenz des mütterlichen Schutzes (vor dem Vater) zum Ausdruck bringt wie der Heldenmythus und insofern das ergänzende Gegenstück zur Säugung durch das Tier darstellt (Ernährung im Mutterleib)[1]). Die verschiedenen mythischen Formen erklären sich daraus, daß bald das Motiv der Wassergefahr betont wird (Flutmotiv), bald das rettende (schützende) Tier (Verschlingungssage), bald wieder das Gefäß („Truhenmärchen": nach Wundt). Allen diesen Abwandlungen liegt jedoch, im vollen Gegensatz zum manifesten Inhalt des Heldenmythus, die Rettung des Helden als treibende Tendenz zugrunde, die — an und für sich ein märchenhaftes Motiv — auch im Märchen erst zu eigentlich voller Entfaltung gelangt ist[2]).

Als besonders charakteristisch für diese Entwicklung aus dem Heldenmythus seien nachstehende Märchen kurz genannt: Das neugriechische vom schönen Jusif (Prym und Socin, Syrische Sagen und Märchen, Göttingen 1887, S. 80 ff.), der als Findelkind seinen Pflegevater und dessen Sohn erschlägt, weil sie ihn wegen seiner

praecox-Kranken, die S. Spielrein im Jahrbuch f. Psychoanalyse, III, S. 367 fg. analysiert hat; z. B. „Schiffsgefahr" = Abortus usw.

[1]) Der Mutterleib als Tier ist nach Hommel (OLZ. 1919, Nr. 3/4, Sp. 67/68) eine weitverbreitete Idee. So vergleicht beispielsweise Anaximander nach einer alten mikrokosmischen Symbolik den Mutterleib mit dem Haifisch. Auch an die Kröte als Symbol der Gebärmutter, wie sie noch heutigentags in Bayern in Form von Votivgaben (Fruchtbarkeit) erscheint, ist hier zu erinnern.

[2]) Das Rettungsmotiv wird dann eines der beliebtesten Requisite des Glücksmärchens (Wundt) wie im „Teufel mit den drei goldenen Haaren". (Grimm Nr. 29) (und der ganz ähnlichen „Sage von Kaiser Heinrich III.", bei Grimm, Deutsch. Sag. II, 177), Wasserpeter mit seinen zahlreichen Varianten (Grimm III[3], p. 103 uff.), Fundevogel (Nr. 51), De drei Vügelkens (Nr. 96), Der König vom goldenen Berg (Nr. 92) mit seinen Parallelen, sowie einige ausländische Märchen, die Bauer am Schlusse seiner Arbeit anführt. Vgl. auch bei Hahn: Griech. u. alban. Märchen (Leipz. 1864) die Übersicht der Aussetzungssagen und -märchen u. bes. Nr. 20 u. 69, aber auch Nr. 4, 8, 27, 42.

illegitimen Herkunft verspotten, und dann im Gebirge als gefürchteter Räuber lebt. Endlich gelingt es, ihn in den Armen eines Mädchens zu fangen, er wird ins Meer geworfen und dort von einem Haifisch verschlungen, der vorher schon eine Prinzessin geschluckt hatte, mit der er sich verlobt. Ein Jahr leben sie im Bauch des Fisches, der dann krank wird und sie ans Ufer speit. Sie verschonen ihn, weil er sie gerettet hatte und finden dann die von einem Ungeheuer geraubte Mutter des Jusif, die ihn einst im Gebirge gebar und der er verloren gegangen war.

Das rumänische Märchen (Schott, Walachische M., Stuttgart 1845, Nr. 27, S. 265) vom Florianu, dessen schwangere Mutter von ihrem Vater in einem Faß ins Meer geworfen wird. „Mitten in den Wellen wuchs das Kind im Augenblick so gewaltig, daß er, wie er sich regte und sich ausstrecken wollte, das Faß auseinander drückte, als ob es von Papier wäre." Er setzt die Mutter auf einige Dauben des zerbrochenen Fasses und zieht sie, mit einer Hand rudernd, ans Land. — Ähnlich das deutsche Märchen: „Der Page und die Prinzessin." (O. Knoop: Volkssagen, Erz. usw. aus d. östl. Hinterpommern. Posen 1885, S. 230 ff.). Auch das türkische Märchen (Kunos, Türk. Volksmärchen aus Stambul, Leyden 1905, S. 3 ff.), wo die von einem Fisch verschlungene Frau eines Sultans im Bauche des Fisches einem Knaben das Leben gibt, gehört hierher. Das Motiv der in der Kiste ausgesetzten Unschuldigen in der Geschichte von Ghanem und Kut Alkulub in 1001 Nacht. — Ähnlich in „Die Fahrten des Sajjid Batthal" übers. v. H. Ethé, Leipzig 1871, II. Band, S. 159.

Die griechische Aussetzungssage von Tennes, wie sie Pausanias (X, 14, 1 bis 4) erzählt, enthält bereits eine Reihe novellistisch zugespitzter Motive (böse Stiefmutter, falsche Anklage), wie sie uns im Mittelalter in einer ganzen Reihe von Sagen, Legenden und Novellen entgegentreten. Als Typus nennen wir die Geschichte von Crescentia (Hagen, Gesamtabenteuer, Bd. 1) mit ihren unzähligen Varianten.

Das Verschlingungsmotiv ist uns aus dem deutschen Märchen: Rotkäppchen, Der Wolf und die sieben Geislein u. a. m. geläufig, die im Mythus von Kronos ihr Vorbild haben, der seine neugeborenen Kinder verschlingt, dem aber statt des Jüngsten ein Stein vorgesetzt wird (getäuschtes Ungeheuer), wodurch die Mutter dieses Kind (Zeus) vor dem Untergang rettet und den Verderber des Vaters heranzieht.

Hatten wir so das unerwartete Glück, die Richtigkeit unserer Deutung an dem Material selbst erweisen und unsere Ergebnisse mit Erfolg auf weitere mythologische Probleme anwenden zu können, so ist es nun an der Zeit, die Haltbarkeit unseres allgemeinen Standpunktes zu rechtfertigen, auf dem die ganze Deutung ruht. Die Resultate unserer Erklärung erweckten bis nun den Anschein, als ginge die ganze Mythenbildung vom Helden selbst, und zwar von dem jugendlichen Helden, aus; ja wir stellten uns von Anfang an auf diesen Standpunkt, indem wir den Helden der Sage mit dem Ich des Kindes analogisierten. Es erwächst uns nun die Verpflichtung, diese Annahmen und Ergebnisse mit unseren sonstigen Auffassungen von der Mythenbildung, denen sie direkt zu widersprechen scheinen, in Einklang zu bringen.

Die Mythen werden gewiß nicht vom Helden selbst, am allerwenigsten vom kindlichen Helden, sondern, wie wir zu wissen glauben, von einem Volke von Erwachsenen gebildet. Den Anstoß dazu gibt allerdings das Staunen über die Erscheinung des Helden, dessen außergewöhnlichen Lebensgang sich das Volk nur von einer so wundersamen Kindheit eingeleitet denken kann. Diese außergewöhnliche Kindheit des Helden aber gestalten die einzelnen Mythenschöpfer — in solche müssen wir wohl den unbestimmten Begriff der Volksseele auflösen — aus ihrem eigenen Kindheitsbewußtsein heraus. Und indem sie dem Helden so ihre eigene Kindergeschichte unterlegen, identifizieren sie sich mit ihm, sagen gleichsam: so ein Held war ich auch. So ist also der eigentliche Held der Romandichtung das Ich, das im Helden sich selbst wiederfindet, indem es sich in die Zeit zurückversetzt, wo es selbst ein Held war durch seine erste Heldentat, die Auflehnung gegen den Vater. Das eigene Heldentum findet das Durchschnitts-Ich nur in der Kindheit wieder und darum muß es seine eigene Auflehnung dem Helden unterschieben, ihm das beilegen, worin es selbst ein Held war. Es führt diese Absicht mit infantilen Motiven und Materialien aus, indem es auf seinen Kinderroman zurückgreift und ihn dem Helden unterschiebt. Der Erwachsene schafft also die Mythen

mittels des Zurückphantasierens in die Kindheit[1]), wobei er seine eigene Kindergeschichte dem Helden zuschreibt. Anderseits findet das bürgerliche Ich im übermächtigen, aus der Menge hervorragenden Volksheros seine eigenen infantilen Wünsche und Sehnsüchte realisiert. Im revolutionären Sieg des Helden über die ihm entgegenstehenden tyrannischen Mächte ist aber nicht nur ein Stück infantiler Tendenzen, sondern, wie wir bereits gezeigt haben, noch mehr ein Stück vorzeitlicher Urgeschichte repräsentiert. Während aber im Heroenmythus der Held die Urtat der Beseitigung des störenden Tyrannen, die in der Vorgeschichte die „gemeinsame" Heldentat der vereinigten Brüder gewesen zu sein scheint, gleichsam als seine eigene Leistung usurpiert (Freuds „heroische Lüge")[2]) ist es vielmehr das einzelne bürgerliche Durchschnitts-Ich, das in der Identifizierung mit dem Helden seinen alten Anspruch an der kulturbildenden Urtat geltend macht. Der Heldenmythus dient also nur scheinbar der Anerkennung und Bewunderung des mythisch erhöhten Heros, während sich eigentlich in ihm das ganze Volk der Mythenschöpfer als Helden fühlen kann (Nationalheros). Im Heldenmythus vermögen alle Individuen des Volksganzen, sozusagen jeder einzelne Sohn, die Urtat wieder für sich in Anspruch zu nehmen. Aber man kann von diesem Gesichtspunkt aus im Heldenmythus auch einen ironisch-parodistischen Zug konstatieren, indem der bürgerliche Durchschnittssohn (Fischer, Hirt, Müller) sich einen mächtigen König zum Vater phantasiert und sich gleichsam auf

---

[1]) Diesen aus dem Verständnis der neurotischen Phantasie- und Symptombildung gewonnenen Gedanken hat zuerst Freud für die Auffassung der dichterischen und mythischen Phantasietätigkeit fruchtbar gemacht in einem Vortrag: „Der Dichter und das Phantasieren" (Abdruck: 2. Folge der Sammlung kl. Schriften, S. 197 u. ff.). Die Anwendung dieses Gesichtspunktes für das Verständnis der epischen Dichtungsform habe ich — den Andeutungen Freuds folgend — in dem Aufsatz über „die dichterische Phantasietätigkeit" versucht (Imago, V, S. 372), der als einleitender Abschnitt zu einer Psychologie der epischen Volksdichtung gedacht ist.

[2]) S. Freud: Massenpsychologie und Ich-Analyse. 1921, S. 124 bis 128.

diese Weise einen Urvater-Popanz schafft, um ihn — in Identifizierung mit dem Helden — zu stürzen und sich so in eine Heldenrolle zu versetzen, die unter nicht heroischen Verhältnissen lächerlich wirken müßte. Besonders deutlich scheint dieser ironisierende Zug durch das Motiv unterstrichen, das eigentlich die Identifizierung des Durchschnitts-Ich mit dem Helden ermöglicht. Diese erfolgt auf Grund der menschlichen Züge, die dem Helden anhaften und auf die auch seine Bewunderer bekanntlich hinzuweisen lieben. Das allermenschlichste aber am Helden ist und bleibt die Geburt, die der Mythus eben gerade deswegen gerne auf übernatürliche Weise geschehen läßt[1]), die aber auch im Heldenmythus letzten Endes als rein animalisch hingestellt wird (Tiersäugung). In der Urzeit war allerdings schon dieses bloße Zurweltkommen eine Heldentat, da das junge Leben vor dem grausamen, eigensüchtigen Urvater geschützt werden mußte, ähnlich wie es im Mutterleib gegen seine Angriffe geschützt war[2]). Daher erfolgt im Mythus der Schutz durch ein Mutterleibssymbol (Kästchen, Körbchen, Wasser) und in diesem Sinne stellt die Aussetzung auch eine Rückkehr in den schützenden Mutterleib dar, was manche Erzählungen direkt darin ausdrücken, daß Mutter und Kind zusammen ausgesetzt werden. Anderseits war die Aussetzung als gemilderte Form der Tötung in einer Entwicklungsphase der Menschheit sicher real und hatte die Bedeutung eines Schicksalsorakels: Wenn es dem Kind gelingt, sich trotzdem zu erhalten, dann hat es ein Recht zu leben, dann ist es — ein Held. Es klingt, als hätten die Urväter es ihren Kindern nicht so leicht machen wollen, das Leben zu erhalten, wenn sie selbst als Kinder so schwer darum zu kämpfen hatten: gegen die Ungunst der Natur und die Mißgunst des tyrannischen Vaters. Die Überreste aus der menschlichen Urgeschichte, die uns in den Mythen mit wunderbarer Frische

[1]) Man braucht nur an die zahlreichen, aus dem Mutterleib geschnittenen Helden zu denken, „die kein Weib gebar" (Sigurd, Vikramaditja, Macduff).

[2]) Man vgl. Freuds Auffassung der im Geburtsakt erlebten physiologischen Angst als Vorbild aller späteren Angst im Leben.

erhalten sind, wenn man sie nur zu entziffern versteht, machen es sehr wahrscheinlich, daß der Urvater auf seine mühsam erkämpften Vorrechte auf Nahrung und Frauen nicht leicht verzichtete und daß es nach einer Andeutung Freuds das Weib, das ihm Kinder gebar, gewesen sein dürfte, das ihn allmählich an die Schonung und Anerkennung der jungen Generation gewöhnte. Auf diese Weise wurde das von Natur aus innige Band zwischen Mutter und Kind befestigt, während die von Anfang an zweifelhafte Zugehörigkeit des Vaters sich weiter lockern konnte, wie denn auch die extreme Form des Mythus den Vater nur als fremden Tyrannen, die Mutter dagegen als hilfreiches Säugetier kennt. So ist es zu verstehen, wenn wir einen ironischen Sinn darin zu sehen meinten, daß für das Durchschnitts-Ich die Vaterüberwindung schon im Geborenwerden besteht, welches eigentlich die Heldentat des Durchschnittsmenschen bleibt, die er gegen den Willen des Vaters und mit Hilfe der ihm eng verbündeten Mutter vollbringt, welche ja auch im Mythus als schützendes Totemtier erscheint, während der Vater seine vortotemistische Raubtierrolle in wenig gemilderter Form weiterspielt.

Dabei ist nun höchst bemerkenswert und wirft ein Licht auf die sonderbare Zähigkeit des psychischen Erlebens, daß der in kulturellen Verhältnissen geborene Sohn, der keinerlei Gewalttat vom Vater mehr zu fürchten hat, gleichsam mit dem urzeitlichen Schreck in den Gliedern jederzeit bereit ist, dem Vater die alte urzeitliche Anklage entgegenzuschleudern, sobald er Anlaß zur Unzufriedenheit mit ihm zu haben glaubt. Die Pubertäts-Phantasien der Neurotiker verraten der psychoanalytischen Betrachtungsweise ebenso unzweideutig diese Urvaterangst wie die Heldenmythen die Urauflehnung des Sohnes immer noch mit der alten Vaterschuld motivieren müssen, einerseits um eine Rechtfertigung zu haben, anderseits um sich in die Heldenrolle versetzen zu können. Die Tendenz der Mythenbildung ist also die Rechtfertigung der Einzelindividuen des Volkes wegen ihrer eigenen kindlichen Auflehnung gegen den Vater. So enthält der Mythus in der Rechtfertigung des Helden wegen seiner revolutionären Auflehnung zugleich die

Rechtfertigung jedes einzelnen wegen seiner Auflehnung gegen den Vater. Diese hatte ihn seit seiner Kindheit bedrückt, da er doch später kein Held geworden war. Hieher gehören vielleicht auch die Körperfehler mancher Helden (Zal, Ödipus, Hephaistos), die vermutlich gleichfalls der Rechtfertigung des einzelnen dienen sollen, der die Vorwürfe, die er wegen etwaiger Fehler und Mängel vom Vater anhören mußte mit der entsprechenden Betonung in den Mythus aufnimmt und mit den Schwächen, die sein eigenes Selbstbewußtsein drücken, auch den Helden ausstattet. Nun kann er sich rechtfertigen, indem er sich darauf beruft, daß der Vater ihm Grund zur Feindseligkeit gegeben habe. Allerdings kommt, wie wir gesehen haben, in derselben Dichtung auch die zärtliche Gesinnung gegen den Vater zum Durchbruch.

Diese Mythen sind also zwei entgegengesetzten Motiven entsprungen, die sich beide dem Motiv der Rechtfertigung des einzelnen durch den Helden unterordnen: einerseits dem Motiv der Zärtlichkeit und Dankbarkeit gegen die Eltern und anderseits dem Motiv der Auflehnung gegen den Vater. Es wird aber in diesen Mythen nicht klar ausgesprochen, daß der Konflikt mit dem Vater auf die sexuelle Rivalität bei der Mutter zurückgeht. Vielmehr erscheint die Mutter, um die der Kampf ursprünglich geführt wird, in diesem Mythenkreis bereits von Anfang an als eng Verbündete des aufrührerischen Sohnes, die ihn vor den Nachstellungen des Vaters rettet (gebiert). Im Mittelpunkt dieser Mythen steht zweifellos die Geburt als eines der größten und gefahrvollsten Mysterien für den primitiven Menschen — wie übrigens noch für unsere Kinder —, dessen symbolische Lösung in der uralten Storchfabel zu einer einseitigen Überschätzung der mütterlichen Rolle führt, während die zweifelhafte Rolle des Vaters in tendenziöser Weise vernachlässigt oder gar völlig abgeleugnet wird. Die Kinder kommen im Kästchen aus dem Wasser, wohin sie der Vater ausgesetzt hat, gegen seinen Willen heraus: das besagt der Mythus in symbolischer Einkleidung und will damit dem Vater überhaupt das Recht absprechen, über das Leben des Kindes zu verfügen, das von der Mutter kommt und von ihr

geschützt wird. Möglicherweise spiegelt sich in diesen Mythen unmittelbar eine Stufe der Sexualerkenntnis, welche die Rolle des Vaters noch nicht voll erfaßt hatte und in ihm nur den störenden Bedroher der eigenen Selbständigkeit und den Konkurrenten erblickte. Wie dem auch sei, der Mythus spricht jedenfalls dem Vater das Recht auf das Leben des Kindes ab, das von der Mutter komme, und rechtfertigt gleichzeitig die Auflehnung gegen ihn, als einen fremden Menschen, dem man keinerlei Rücksicht und Dankbarkeit schulde. So macht der Held sein Gewissen für seinen Kampf gegen die Autorität frei!

* * *

Es erübrigt nun noch, kurz auf einige Komplikationen dieses jetzt seinem latenten Inhalt nach abgegrenzten Mythus von der Geburt des Helden sowohl innerhalb seiner engeren Gestaltung als auch mit anderen Mythen oder einzelnen fremden Motiven hinzuweisen.

Gewisse Komplikationen innerhalb des Geburtsmythus selbst haben sich aus dessen paranoiden (s. S. 123) Charakter als Abspaltungen von der Person des königlichen Vaters und Verfolgers erklärt. In einzelnen Mythen, ganz besonders aber in den hieher gehörigen Märchen, die eben dieser Komplikationen wegen hier beiseite gelassen wurden, geht die Vervielfältigung mythischer Personen und mit ihnen natürlich auch der Motive, ja ganzer Erzählungen, so weit, daß mitunter die ursprünglichen Züge von diesem Beiwerk ganz überwuchert erscheinen. Die Vervielfältigung ist so mannigfaltig und reich entwickelt, daß man ihr mit dem Mechanismus der Auseinanderlegung nicht mehr gerecht wird. Auch tragen die neuen Personen hier gleichsam nicht so viel Selbständigkeit an sich wie die durch Abspaltung geschaffenen, sondern sie haben mehr den Charakter einer Kopie, eines Abklatsches, sie sind, um einen bezeichnenden mythologischen Terminus zu gebrauchen, Doubletten. Es sei hier nur an einem anscheinend sehr komplizierten Beispiel, der Herodotischen Version der Kyrossage, gezeigt, daß auch diese Doubletten

nicht der bloßen Ausschmückung zu liebe oder zur Erreichung eines Anscheines historischer Treue eingeführt sind, sondern daß sie unlösbar mit der Mythenbildung und ihrer Tendenz verknüpft sind. Auch in der Kyrossage steht ja, wie in den anderen Mythen, dem königlichen Großvater Astyages und seiner Tochter samt deren Mann der Rinderhirt und sein Weib gegenüber. Daneben aber bewegt sich eine bunte Reihe von Personen, die sich jedoch auf den ersten Blick zwanglos gruppieren: zwischen dem vornehmen Elternpaar mit seinem Kinde (Kyros) und dem Hirtenehepaar mit seinem Kinde steht der Minister Harpagos mit seiner Frau und seinem Sohn und der edle Artembares mit seinem ehelichen Kinde. Unser für die Eigentümlichkeiten der Mythenbildung bereits geschärfter Blick erkennt ohneweiters in den beiden Zwischenelternpaaren Doubletten der eigentlichen Eltern und in allen Beteiligten identische Personen der Eltern und ihres Kindes, eine Auffassung, die der Mythus selbst durch Andeutung einzelner Züge nahelegt. Harpagos bekommt das Kind vom König, um es auszusetzen; er handelt also ganz wie der königliche Vater und bleibt seiner fiktiven Vaterrolle auch darin treu, daß er das Kind — weil es ihm verwandt ist — nicht selbst töten will, sondern dem Hirten Mithradates übergibt, der so wieder mit Harpagos identifiziert wird. Aber auch der edle Artembares, dessen Sohn Kyros prügeln läßt, wird mit dem Harpagos identifiziert: so wie nämlich Artembares mit seinem verprügelten Sohne vor dem König steht, um Vergeltung zu fordern, so steht unmittelbar darauf Harpagos vor den König, um sich zu verantworten, und auch er muß seinen Sohn vor den König bringen. Also auch Artembares spielt episodisch die Figur des Heldenvaters, was die ktesianische Version voll bestätigt mit dem Hinweise, daß der edle Mann, der den Hirtensohn Kyros an Sohnes Statt annahm, Artembares geheißen habe. Noch deutlicher als die Identität der verschiedenen Väter ist die ihrer Kinder, durch die natürlich wieder die der Väter bestätigt wird. Vor allem sind die Kinder, und das ist doch wohl beweisend, alle gleichaltrig. Nicht nur der Sohn der Prinzessin und

das Kind der Hirten, die ja zu gleicher Zeit geboren werden; sondern Herodot hebt ausdrücklich hervor, daß Kyros das Königsspiel, bei dem er den Sohn des Artembares prügeln läßt, mit Knaben „gleichen Alters" gespielt habe. Ebenso betont er — fast wie absichtlich — daß auch der Sohn des Harpagos, der dem vom König erkannten Kyros angeblich als Spielgefährten beigegeben werden soll, „ungefähr" im Alter des Kyros stand. Ferner werden die Überreste dieses Knaben seinem Vater Harpagos in einem Korbe vorgelegt; in einem Korbe sollte aber auch der neugeborene Kyros ausgesetzt werden, wie es ja auch wirklich seinem Stellvertreter, dem Hirtensohn, geschieht, dessen Identität mit Kyros sich mit Händen greifen läßt in dem Bericht Justins (S. 34). In diesem Berichte wird Kyros sogar mit dem lebend geborenen Kinde der Hirten vertauscht, eine Paradoxie des elterlichen Gefühls, die aber durch das Bewußtsein, daß sich mit dieser Vertauschung im Grunde eigentlich gar nichts geändert hat, aufgehoben wird. Begreiflicher erscheint es schon, wenn das Hirtenweib, wie bei Herodot, statt ihres totgeborenen Knaben das lebende Königskind aufziehen will; aber auch da ist die Identität der Knaben wieder deutlich, denn so wie früher der Hirtensohn an Kyros' Stelle tot war, so wird — zwölf Jahre später — der Sohn des Harpagos (auch im Korbe!) direkt für Kyros — den Harpagos hatte am Leben gelassen — getötet[1]). Man bekommt so den Eindruck, daß alle Vervielfältungen des Kyros, nachdem sie zu einem gewissen Zweck ins Leben gerufen worden waren, nach Erfüllung dieses Zweckes als störend wieder beseitigt werden. Dieser Zweck aber ist offenbar die Erhöhungstendenz, die dem Familienroman innewohnt. Denn wie der Held in den verschiedenen Doublierungen seiner selbst und seiner Eltern die soziale Rangleiter vom Hirten Mithradates über den edlen, in der Gunst des Königs stehenden Artembares und den mit

[1]) Hier wäre ein Anschluß an das Motiv der Zwillinge gegeben, in denen wir die zu gleicher Zeit geborenen Knaben wiederzuerkennen glauben, von denen einer um des anderen willen — sei es unmittelbar nach der Geburt oder erst später — stirbt und deren Eltern in unseren Mythen in zwei oder mehrere Elternpaare auseinandergelegt erscheinen.

dem König selbst verwandten ersten Minister Harpagos bis zum Prinzen selbst emporsteigt, eine Karriere, die wir in der Ktesianischen Fassung, wo Kyros vom Hirtensohn bis zum Minister avanciert, bloßgelegt fanden[1]), so beseitigt er gleichsam immer die letzten Spuren seines Aufstieges, indem der niedrigere Kyros nach Absolvierung der verschiedenen Stadien dieser Laufbahn beiseite geräumt wird[2]).

[1]) Die Jugendgeschichte Sigurds, wie sie in der Völsungasage erzählt wird (vgl. Raßmann 1, 99), hat große Ähnlichkeit mit der Ktesianischen Fassung der Kyrossage, so daß auch von diesem Helden neben dem wunderbaren Lebenslauf dessen rationale Zurechtlegung überliefert ist. Näheres darüber findet man bei Bauer a. a. O. S. 554 uf. — Die Geschichte des biblischen Joseph (1 Mos. 37. uff.) scheint mit der Aussetzung, dem Tieropfer, den Träumen, den schemenhaften Brüdern und der fabelhaften Karriere des Helden mehr dem Märchentypus anzugehören; nach Wundt (l. c. 417) wäre sie in ihren wesentlichen Zügen einem ägyptischen Märchen nacherzählt. Vgl. A. Erman: Ägypten, S. 505 ff. Maspéro, Contes de l'Égypte ancienne[3], p. 6 f. Ähnliches auch in einer indischen Erzählung, also wahrscheinlich einer weitverbreiteten orientalischen Märchentradition entstammend.

[2]) Es erscheint hier, um Mißverständnissen vorzubeugen, notwendig, auf den historischen Kern einzelner Heldenmythen hinzuweisen. Kyros stammt, wie die aufgefundenen Inschriften zeigen (vgl. Duncker, S. 289, Bauer, S. 498), aus einem alten erbgesessenen Königshause. Und so wenig der Mythus darauf ausgehen konnte, die Abkunft des Kyros zu erhöhen, so wenig soll unsere Deutung als Versuch aufgefaßt werden, dem Kyros eine niedere Abstammung nachzuweisen. Ähnlich verhält es sich mit Sargon, dessen königlicher Vater auch bekannt ist (vgl. Jeremias, S. 410 Anm.). Trotzdem meint ein Historiker (Ungnad: Die Anfänge der Staatenbildung in Babylonien, Deutsche Rundschau, Juli 1905) von Sargon: „Augenscheinlich war er nicht von vornehmer Abstammung, sonst hätte sich keine solche Sage über seine Geburt und Jugend bilden können." Und auch der Ethnologe Frazer will die Inschrift Sargons als Bestätigung für dessen illegitime Geburt auffassen. Es wäre nun ein grobes Mißverständnis, unsere Deutung als Beweisführung in diesem Sinne zu nehmen. Der scheinbare Widerspruch aber, den man bei anderer Auffassung unserer Deutung zum Vorwurf machen könnte, wird zum Beweise für ihre Richtigkeit durch die Erwägung, daß nicht der Held, sondern der Durchschnittsmensch den Mythus schafft und in tendenziöser Weise zur Rechtfertigung seiner kindlichen Wunschphantasien färbt. Die Verleugnung des Vaters und der Abstammung von ihm ist uns ja als der wesentlichste Kern des Familienromans klar geworden. — Nur auf Grund einer solchen, mehr oder weniger weitgehenden Ansetzung phanta-

Wir sehen also diesen komplizierten und mit einem reichlichen Personenaufgebot ausgestatteten Mythus sich vereinfachen und auf drei Personen, nämlich den Helden und seine Eltern reduzieren. Ganz ähnlich nun verhält es sich mit dem Personenaufgebot in vielen anderen Mythen. Nur betrifft die Doublierung einmal die Tochter, wie in der Moseslegende, wo die Prinzessin-Mutter zur Herstellung der Identität beider Familien[1]) bei den armen Leuten auch als Tochter (Mirjam) auftritt, die ja nur eine Abspaltung der Mutter ist, welche in Prinzessin und armes Weib auseinandergelegt erscheint. Betrifft die Doublierung den Vater, so erscheinen seine Vervielfältigungen zum Unterschied von den durch die Auseinanderlegung geschaffenen fremden Personen, in der Regel als Verwandte, insbesondere als seine Brüder, wie z. B. in der Hamletsage. In ähnlicher Weise kann dann auch der den Vater vertretende Großvater durch einen Bruder doubliert erscheinen, der dann als Großoheim des Helden der Gegenspieler ist, wie bei Romulus, Perseus u. v. a. Andere Doublierungen in scheinbar komplizierten Sagengebilden (z. B. bei Kaikhosrav, Feridun u. a.) lassen sich nach diesen Gesichtspunkten leicht durchschauen.

Die Doublierung des Vaters resp. Großvaters durch einen Bruder führt, wenn sie, in die nächste Generation fortgesetzt, den Helden selbst betrifft, zu den Brüdermythen, auf deren tieferen Zusammenhang mit unserem Thema bereits hingewiesen wurde. Die Abbilder des Knaben, die in der Kyrossage nach Erfüllung ihres Zweckes — der Abkunftserhöhung des Helden — wieder in ihr Nichts zerflossen waren, brauchen nur selbständiges Leben annehmen und sie stehen dem Helden als gleichberechtigte Konkurrenten, als seine Brüder, gegenüber. Dem

---

stischer Motive an einen realen Kern kann uns die Übertragung mythischer Züge auf historische Persönlichkeiten überhaupt verständlich werden. (Über Cäsar, Augustus u. a. vgl. Usener, Rhein. Mus. LV, 271.)

[1]) Diese Identifizierung der Familien ist in manchen Mythen bis zum Abklatsch genau durchgeführt, wie z. B. in der Ödipussage, wo dem einen königlichen Ehepaar das andere entspricht und wo auch der Hirt, der das Knäblein zur Aussetzung empfängt, sein getreues Spiegelbild hat in dem Hirten, dem er es zur Rettung übergibt.

ursprünglichen Zusammenhang wird man wahrscheinlich gerechter, wenn man die fremden Doubletten des Helden als verblaßte Brüder auffaßt, die, wie der Zwillingsbruder, für den Helden sterben müssen. So wie der Vater, der dem sich entwickelnden Sohne im Wege steht, wird auch mit einer naiven Realisierung kindlicher Phantasien, die störende Konkurrentschaft des Bruders einfach beseitigt, weil der Held keine Familie brauchen kann.

Eine die Mutter betreffende „Auseinanderlegung" haben wir in den Ammen-Figuren zu erblicken, die in manchen Heldenmythen eine besondere Rolle spielen. Offenbar liegt darin, neben dem uralten Tiermotiv, auch eine tendenziöse Degradierung der leiblichen (tierischen) Mutter, während die Rolle der Gebärerin der „vornehmen" Mutter vorbehalten bleibt. Diese Sonderung der Gebärerin von der Ernährerin, die scheinbar die leibliche Mutter mit Hilfe ihrer Ersetzung durch ein Tier (eine fremde Amme) ganz zu beseitigen versucht, kann aber im letzten Grunde — wenn wir die Auseinanderlegung rückgängig machen — wieder nichts anderes als in Dankbarkeit bezeugen: das Weib, das mich gesäugt hat, ist meine Mutter, eine Aussage, die wir in der Moseslegende, deren rückgebildeter Charakter uns schon bekannt ist, direkt versinnbildlicht finden. Es wird nämlich dort gerade das Weib zu seiner Amme gemacht, das seine leibliche Mutter ist (ähnlich auch bei Herakles und im ägyptisch-phönizischen Osiris-Adonis-Mythus, nach welchem Osiris, in der Truhe eingeschlossen den Fluß hinab nach Phönizien schwimmt, wo ihn Isis endlich unter dem Namen Adonis findet und von der Königin Astarte zur Wärterin ihres eigenen Sohnes bestellt wird)[1].

---

[1]) **Usener** (Stoff d. griech. Epos, S. 53): „Wir werden ohne Bedenken Thero statt einer Amme als Mutter des Ares ansehen dürfen. Der Widerstreit älterer und jüngerer gemeingriechischer Sage über die Mutter einer Gottheit pflegt durch die Formel ausgeglichen zu werden, daß die Mutter der gemeingriechischen Sage anerkannt und die Mutter der örtlichen Überlieferung zur Amme herabgesetzt wird. So ist die Leda als Mutter der Helena dadurch mit der attischen und epischen Sage von Nemesis ausgeglichen, das Leda das Ei der Nemesis auffindet und die daraus geborene Helena

Das Tier eignet sich besonders gut zum Ersatz der Mutter-Amme weil es die Sexualvorgänge auch für das Kind deutlich erkennen läßt und weil wahrscheinlich in der Verheimlichung dieser Vorgänge die Auflehnung des Kindes gegen die Eltern wurzelt. Wie also die Aussetzung im Kästchen und Wasser den Geburtsvorgang in kindlicher Weise gleichsam asexualisiert — die Kinder werden vom Storch[1]) aus dem Wasser gezogen und in einem Körbchen den Eltern gebracht —, so berichtigt die Tierfabel diese Vorstellung durch den Hinweis auf die Ähnlichkeit der menschlichen mit der tierischen Geburt. Von diesem Stand-

---

als Pflegemutter aufzieht. Thyone ist noch für Pindar (Pyth. 3, 99) Mutter des Dionysos, aber um Semele in ihrem Recht zu lassen, hieß sie schon bei Panyasis Amme des Dionysos."

[1]) Der Storch als Kinderbringer ist auch mythologisch bekannt und Siecke (Liebesgesch. d. Himmels, S. 26) verweist darauf, daß in manchen Gegenden und Ländern der Schwan diese Rolle inne habe. Die Errettung und weitere Beschützung des Helden durch einen Vogel ist nichts Seltenes; vgl. Gilgamos, Zal und Kyknos, der von seiner Mutter nahe am Meer ausgesetzt, von einem Schwan ernährt wird, während sein Sohn Tennes in der Kiste auf dem Wasser schwimmt.

Zur psychologischen Bedeutung der Storchfabel vgl. man Freud: Über infantile Sexualtheorien (Sammlg. kl. Schriften II. F. S. 159 f.).

Es sei hier auf eine weitere Bedeutung der Storchfabel hingewiesen, die zeigt, daß in ihr selbst der Familienroman in nuce enthalten ist. Wenn der Storch die Kinder erst bringen muß, so gehören sie ja ursprünglich nicht den Eltern (zur Familie) und dieser Umstand dient sowohl den eigenen Abkunftsphantasien wie auch besonders gerne zur Ausschaltung der störenden Konkurrentschaft der Geschwister, deren Erscheinen oder Nichterscheinen (Verschwinden oder Erscheinen in einem anderen Hause) dann ganz in der Willkür des Menschen zu liegen scheint. Man vgl. z. B. dazu die Abkunftsphantasien von Binswangers Patientin Irma (Jahrb. I, S. 294), die sich erinnert, mit 3 oder 4 Jahren immer behauptet zu haben, „daß sie dem Storch sicher zu schwer gewesen sei, deswegen habe er sie bei ihrer Mutter niedergelegt und nicht in dem benachbarten Palais. Eigentlich sei sie eine Prinzessin".

So ermöglicht die Storchfabel dem Familienroman eine vielseitige Entfaltung und das zähe Festhalten der Kinder an dieser von den Erwachsenen verächtlich als „Ammenmärchen" beiseite geschobenen Tradition ist nicht zum geringsten Teil darin begründet, daß es dem Kinde eben gestattet, die Rolle der Eltern zu der bloß zufälliger Pflegepersonen zu degradieren, die weiter keinen Anspruch an das Kind haben.

punkte könnte man auch die Einführung dieses Motivs parodistisch auffassen, indem das Kind mit verstellter Unwissenheit das Storchmärchen von den Eltern annimmt und in überlegener Weise hinzusetzt: Wenn mich ein Tier hat bringen können, so hat es mich auch säugen können. (Motiv des Dummstellens.) Es ist hier die Vermutung nicht von der Hand zu weisen, daß das Tier überhaupt einen Teil seiner totemistischen Überschätzung der Tatsache verdanken mag, daß es die Sexualvorgänge so offen verrät, während die Eltern bestrebt sind, sie zu verheimlichen. Wenigstens scheinen alle unsere Erfahrungen aus der individuellen Entwicklungsgeschichte auf diesen Zusammenhang hinzuweisen, den insbesondere die analytische Durchleuchtung der Tierphobien nahelegt[1]). Und so käme auch im totemistischen Vatertier neben der feindseligen Auffassung vielleicht eine zärtliche Sehnsucht zu ihrem Recht, welche die komplizierte Rolle des Vaters in ähnlicher Offenheit dargeboten wünscht wie die primitivere und nicht zu verbergende[2]) Aufgabe des mütterlichen Tieres.

* * *

Wir könnten die Untersuchung nach der psychologischen Bedeutung des Mythus von der Geburt des Helden nicht als abgeschlossen betrachten, wenn wir nicht auch seine Beziehungen zu gewissen Geisteskrankheiten hervorheben würden, die auch jedem psychiatrisch nicht Geschulten aufgefallen sein werden. Unsere Heldenmythen decken sich nämlich in vielen wesentlichen Zügen mit den Wahnideen gewisser geisteskranker Personen, die an Verfolgungs- und Größenwahn leiden, den sogenannten Paranoikern. Das Wahnsystem solcher Personen ist im Kern häufig wie unser Mythus aufgebaut und läßt daher, so unzugänglich es auch

[1]) Vgl. Freud: Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben. Jahrb. f. psychoanalyt. u. psychopath. Forschungen, Bd. I, 1, 1909, S. 3/4 u. S. 52.

[2]) In manchen Mythen heißt es verräterisch, die Mutter „verbarg" das Kind (etwa drei Monate lang), bis dies nicht mehr möglich war.

selbst psychoanalytischen Bemühungen ist, auf die gleiche psychische Motivierung wie der analysierbare neurotische Familienroman schließen. So behauptet der Paranoiker etwa, „die Leute, deren Namen er trage, seien nicht seine wirklichen Eltern, er sei tatsächlich der Sohn einer fürstlichen Person, habe aus einem geheimnisvollen Grunde beseitigt werden sollen und sei deswegen als Kind seinen ‚Eltern' zur Pflege übergeben worden. Seine Feinde wollen nun die Fiktion aufrecht erhalten, daß er niederer Abkunft sei, um seine berechtigten Ansprüche auf die Krone oder große Reichtümer zu unterdrücken" [1]).

Wir haben diese innige Verwandtschaft unseres Mythus mit dem Wahngebilde des Paranoikers schon formal festgestellt in der Charakterisierung des Mythus als paranoides Gebilde, die nun auch inhaltliche Bestätigung im Abkunftswahn findet. Der auffällige Umstand, daß die Paranoiker den ganzen Roman offen erzählen, kann uns nicht mehr rätselhaft sein, seitdem uns die tiefgreifenden Untersuchungen Freuds gezeigt haben, daß sich die durch Analyse bewußt zu machenden Phantasien der Hysteriker inhaltlich bis ins Einzelne mit den Klagen verfolgter Paranoiker decken und daß uns der identische Inhalt auch als Realität in den Veranstaltungen Perverser zur Befriedigung ihrer Gelüste entgegentritt [2]). Beim Paranoiker offenbart sich aber auch deutlich der egoistische Charakter des

---

[1]) Abraham, a. a. O. S. 40. — Von einem ähnlichen Wahn bei einem Findelkind berichtet Riklin: Wunscherfüllung und Symbolik im Märchen, S. 74.

Ich selbst hatte einmal Gelegenheit, die Wahnidee einer jungen Mutter, daß ihr das Kind vertauscht worden sei, analytisch zu studieren, und glaubte als Grundlage ihren eigenen — in die nächste Generation verschobenen — Familienroman vermuten zu dürfen (Mutteridentifizierung). (Die Analyse wurde leider durch den Krieg unterbrochen.) Der Kindertausch, der hier in wahnhafter Form auftritt, erscheint im Heldenmythus als typisches Motiv (vgl. Kyros u. a.). Siehe auch den Hinweis auf das Salomonische Urteil (S. 127).

[2]) Freud: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, Wien u. Leipzig 1905, S. 24, Anm., dann: Psychopathologie des Alltagslebens, 2. Aufl. Berlin 1907, S. 115, Anm., und: Hysterische Phantasien und ihre Beziehung zur Bisexualität.

ganzen Systems. Für ihn ist die Erhöhung der Eltern, die er vornimmt, lediglich ein Mittel seiner eigenen Erhöhung und er stellt auch in den Mittelpunkt seines ganzen Systems in der Regel nur das Resultat des Familienromans mit dem apodiktischen Ausspruch: ich bin der Kaiser (oder Gott). Er setzt sich jedoch damit — in der Symbolik des Traumes und des Mythus gesprochen, die aber auch die Symbolik jeder anderen, selbst der „krankhaften" Phantasietätigkeit ist — nur an die Stelle des Vaters, womit ja auch der Held seine Auflehnung gegen den Vater abschließt. Beide können das aber, weil der Konflikt mit dem Vater, der nach dem Inhalt des Mythus auf die Verheimlichung der sexuellen Vorgänge zurückgeht, in dem Moment illusorisch wird, wo der Knabe selbst erwachsen, selbst Vater geworden ist. Die aufdringliche Gebärde, mit der sich der Paranoiker an die Stelle des Vaters setzt also selbst Vater wird, mutet wie eine Illustration zu der häufigen Entgegnung an, die der kleine Knabe auf eine Zurechtweisung oder Vertröstung seiner störenden Neugierde bereit hat, in den Worten: Warte nur, bis ich selbst Papa bin, werde ich alles das wissen. Der Paranoiker ist gleichsam ein Mensch, dem die Auflösung seines individuellen Konflikts mit dem Vater[1]) und die Rechtfertigung im Massenprodukt des Mythus nicht gelungen ist, der aber auch an dem Versuch einer individuellen Lösung dieser Aufgabe scheitert.

Vom Paranoiker, dessen Phantasie ihm die Realität wahnhaft ersetzt, unterscheidet sich der pathologische Lügner durch die wenigstens partielle Einsicht in die Unwahrheit dessen, was er an Stelle der Realität setzen möchte. Der Pseudologist ist imstande, den Familienroman mit dem Anspruch auf Glaubwürdigkeit zu erzählen und wo er Glauben findet, da spricht die Gesellschaft von Hochstapelei, ohne daran zu denken, wie nahe verwandt die phantastische Lüge dem Wahn ist[2]). Derartige Fälle beschäftigen daher häufig die Irrenärzte und die Gerichte.

[1]) Siehe Freud: Jahrb. f. Psa. III, 1911, S. 9 ff.

[2]) Gewisse Bedingungen ihrer Entstehung untersucht Helene Deutsch: Über die pathologische Lüge. Int. Zeitschr. f. Psa. (im Druck).

Es sei hier nur der Fall einer Frau von Hervay kurz erwähnt, weil an ihn Alfred Freiherr v. Berger einige feinsinnige psychologische Bemerkungen geknüpft hat (Feuilleton der „Neuen Freie Presse" vom 6. November 1904, Nr. 14.441), die sich zum Teil mit unserer Auffassung des Heldenmythus berühren. So schreibt Berger: „Ich bin überzeugt, daß sie sich allen Ernstes für die uneheliche Tochter einer aristokratischen russischen Dame hält. Wahrscheinlich regte sich schon in der ersten Jugend in ihr der Wunsch, einem vornehmeren und glänzenderen Milieu durch die Geburt anzugehören, als demjenigen, von dem sie sich umgeben sah . . . So erwuchs aus dem Wunsch, eine Prinzessin zu sein, der Wahn, sie sei gar nicht die wirkliche Tochter ihrer Eltern, sondern das Kind einer vornehmen Dame, welche die Frucht ihres Fehltrittes der Welt verbarg, indem sie sie als Tochter eines Taschenspielers aufwachsen ließ . . . Einmal in diese Einbildung verstrickt, mußte sie jedes rauhe Wort, das sie kränkte, jede zufällige doppelsinnige Äußerung, die sie auffing, vor allem aber die Abneigung, die Tochter dieser Paares zu sein, als Beglaubigung ihres romanhaften Wahnes deuten und so wurde es zur Aufgabe ihres Lebens, sich die soziale Position, um die sie sich betrogen fühlte, zurückzuerobern. Als die mit zäher Energie betriebene, zuletzt tragisch abschließende Durchführung dieses Gedankens stellt sich ihre Biographie dar" [1]).

Einen weiteren Schritt auf der asozialen Bahn vom Paranoiker, der den Konflikten mit der Realität durch das Dissimulieren auszuweichen sucht, und dem Pseudologisten, der als Hochstapler zum sozialen Lügner wird, bedeutet der wirk-

[1]) Der weibliche Typus des Familienromans, wie er uns in diesem Falle von seiner asozialen Seite entgegentritt, ist vereinzelt auch als Heldenmythus überliefert. So wird von der späteren Königin Semiramis erzählt (bei Diodor II, 4), ihre Mutter, die Göttin Derketo, habe sie aus Scham in einer öden, felsigen Gegend ausgesetzt, wo sie von Tauben ernährt und von Hirten gefunden wurde, die das Kind dem Aufseher der königlichen Herden, dem kinderlosen Simmas schenkten, der sie wie seine eigene Tochter aufzog. Er nannte sie Semiramis, was in der syrischen Sprache Taube bezeichnet. Ihre weitere Karriere bis zur Alleinherrschaft, die sie ihrer männlichen Energie verdankte, ist ja historisch bekannt.

Andere Aussetzungssagen werden von Atalante, Kybele und Aërope erzählt (v. Roscher).

lich Asoziale. Wie nämlich in der Äußerung der inhaltlich identischen Phantasien dem Hysteriker, der sie verdrängt hat, der Perverse gegenübersteht, der sie verwirklicht, so steht auch dem kranken, passiven Paranoiker, der eben den Wahn zur Korrektur der ihm unerträglichen Wirklichkeit braucht, der Aktive, der Verbrecher gegenüber, der die Wirklichkeit nach seinem Sinne zu ändern versucht: das ist für diesen speziellen Fall der Anarchist[1]). Auch der Held beginnt ja, wie seine Ablösung von den Eltern zeigt, seine Laufbahn im Gegensatz zur alten Generation; er ist Empörer und Erneuerer zugleich, er ist Revolutionär. Jeder Revolutionär ist aber ursprünglich eigentlich ein ungehorsamer Sohn, ein Aufrührer gegen den Vater[2]) (vgl. dazu den Hinweis Freuds im Anschluß an die Deutung eines „revolutionären Traumes", Traumdeutung, 2. Aufl., S. 153, Anm.). Während aber der Paranoiker, seinem passiven Charakter entsprechend, Verfolgungen und Beeinträchtigungen zu leiden hat, die in letzter Linie vom Vater ausgehen und denen er sich dadurch zu entziehen sucht, daß er sich selbst an die Stelle des Vaters, des Kaisers, setzt, bleibt der Anarchist dem heldenhaften Charakter darin treuer, daß er bald selbst zum Verfolger der Könige wird und, ganz wie der Held, schließlich den König tötet.

Zum Verständnis des psychologischen Mechanismus dieser Einstellung bietet uns der Familienroman einen direkten Zugang wie ich an einigen mir zufällig bekannt gewordenen Beispielen

---

[1]) Bekanntlich gibt es unter den Anarchisten nicht wenige Paranoiker, wie diese anderseits oft Verbrecher (gemeingefährlich) werden können. Vgl. bes. Penta: Parricida paranoico. Giorn. per i medici periti etc. 1897.

[2]) Das ist besonders in den griechischen Göttermythen deutlich, wo der Sohn (Kronos, Zeus) erst den Vater beseitigen muß, bevor er die Herrschaft antreten kann. Die Form der Beseitigung, nämlich die Entmannung, ist offenbar der stärkste Ausdruck der Auflehnung gegen den Vater, zugleich aber der Beweis ihrer sexuellen Herkunft. Über den Revanchecharakter der Entmannung sowie die infantile Bedeutung des ganzen Komplexes vgl. man Freud: „Über infantile Sexualtheorien" und „Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben" (l. c.).

Neuestens zum ganzen Thema: Paul Federn, Die vaterlose Gesellschaft. Zur Psychologie der Revolution. Wien 1920.

zeigen konnte[1]). Sei es, daß die späteren Anarchisten oder Attentäter als ausgesetzte (uneheliche) Findelkinder, denen einer oder beide Elternteile fehlten, den Anfang des Familienromans wirklich erleben und aus diesem Erleben heraus auch den sonst in der Phantasie vollendeten Familienroman realisieren mußten, wie beispielsweise der Anarchist Luccheni u. a. Sei es, daß der Familienroman sonst irgendwie schicksalhaft ihr Leben beeinflußte wie bei Charlotte Corday, die sich über die Tatsache, daß ihr Vater ein verarmter Edelmann war, durch Phantasien ihrer hohen Abkunft von sagenhaften schottischen Königen hinwegsetzte[2]): In jedem Falle sehen wir das Verhältnis zu den Eltern in früher Kindheit entscheidend gestört[3]) und zwar in ganz ähnlicher Weise, wie es sich der Neurotiker phantasiert und wie es der Mythus für die Urzeit supponiert. Nur glaubt der Attentäter, sich für die Gesellschaft an ihren Führern zu rächen, während er sich in Wirklichkeit selbst am eigenen erhöhten Vater rächt, was die Gesellschaft auch durch Verurteilung der Tat zu erkennen gibt. Wenn man aber den Helden derselben Tat wegen feiert[4]), ohne sich um ihre psychische Motivierung

[1]) Der Familenroman in der Psychologie des Attentäters. Internat. Zeitschr. f. Psa. I, 1913.

[2]) Ihr Biograph Henri d'Almeras faßt auf Grund derartiger Züge ihre Tat als Ausfluß hysterischer Stimmung. — Man vgl. auch die Schilderung ihrer einsamen Jugend durch Michelet (Die Frauen der Revolution, Langen, München).

[3]) Man vgl. die folgende Bemerkung von Eduard Bernstein über den bekannten Anarchisten Most: „Was ihm fehlte, war der innere Halt, ein Mangel, der vielleicht darauf zurückzuführen ist, daß er als Knabe sehr früh die Mutter verlor, die Stiefmutter haßte und im Vater den Komödianten verachtete. So mißlich es ist, aus persönlichen Erfahrungen und seien ihrer noch so viele, allgemeine Schlüsse zu ziehen, so kann ich doch die Bemerkung nicht unterdrücken, daß so oft mir auf meinem Lebensweg Persönlichkeiten begegneten, die am gleichen Mangel litten, nähere Unterhaltung über ihre Jugend stets ergab, daß sie mit den Eltern in keiner seelischen Beziehung gestanden hatten." (Aus einem Artikel „Einige Erinnerungen an August Bebel" in der „Frankfurter Zeitung" vom 24. August 1913.)

[4]) Vgl. den Gegensatz von Tell und Parricida in Schillers Wilhelm Tell, den ich in einem anderen Zusammenhange näher beleuchtet habe (vgl. Inzestmotiv, S. 111 u. f.).

zu kümmern, so könnte billig den Anarchisten der Umstand vor den härtesten Strafen schützen, daß er — bei scheinbar noch so guter anderweitiger, etwa politischer Motivierung seiner Tat — auch einen ganz anderen tötete, als er eigentlich vermeinte[1]).

Von dieser ins Pathologische verzerrten Heldenrolle des anarchistischen Attentäters wenden wir uns einem letzten, sonderbaren Ausläufer des Familienromans zu, der in den mythischen Überlieferungen angedeutet ist, in denen der Held scheinbar seinen Vater an einem gemeinsamen Feind zu rächen hat. Wie bereits angedeutet, handelt es sich dabei auch nur um eine mehr entstellte Form der Rache am Vater; ihr individuelles Gegenstück finden wir in den häufigen Phantasien der Pubertätszeit von der Rettung einer bekannten Persönlichkeit (Kaiser) aus Lebensgefahr, was sich uns leicht als Vaterrettung erschließt. Freud hat gezeigt[2]), daß diese Phantasie der Pubertätsjahre das Gegenstück zur zärtlichen Rettung der Mutter (aus der Gewalt des Vaters) darstellt und versucht, dem Vater, dem man nichts mehr verdanken will, das Geschenk des Lebens durch ein gleichwertiges Gegengeschenk zu vergelten. Wie der mythische Familienroman selbst würde also auch die Rettungsphantasie auf Verleugnung des Vaters und Attachement an die Mutter hinauslaufen[3]). Nur zeigt sie eine starke Versöhnungstendenz dem Vater gegenüber, die aus der allmählichen Identifizierung mit ihm und der daran geknüpften Vergeltungsfurcht stammen mag. Der heranwachsende Sohn will sich gleichsam vor dem eigenen Vaterwerden sozusagen mit dem Vaterprinzip aussöhnen, damit er seinerseits von seinem Sohne geschont werde. Er rettet dem Vater das Leben, aus Dankbarkeit für das eigene Leben, das ja seinerzeit durch

[1]) Man vergleiche dazu das Fehlattentat der Tatjana Leontiew und seine feine psychologische Durchleuchtung bei Wittels: Die sexuelle Not. (Weibliche Attentäter). Wien u. Leipzig, 1909.

[2]) Über einen besonderen Typus der Objektwahl beim Manne. Jahrbuch II, 1910, S. 389 ff.

[3]) Rank: Belege zur Rettungsphantasie. Zentralbl. f. Psa. I, 1911, S. 335 f. — Dazu neuestens Abraham: „Vaterrettung und Vatermord in den neurotischen Phantasiegebilden." Int. Zeitschr. f. Psa. (im Druck).

die Aussetzung (Zeugung) des Vaters eigentlich gerettet (geboren) worden war[1]). So stellt die Rettungsphantasie letzten Grundes den versöhnenden Abschluß des Familienromans dar, indem der Sohn, in vollkommener Revanche für seine Jugendgeschichte, den Vater in eine große Lebensgefahr bringt (Aussetzung), um ihn aus dieser zu erretten. Möglicherweise drückt sich darin ein Kulturfortschritt der jüngeren Generation gegenüber der älteren aus, der dabei gezeigt wird, wie großmütig man in dieser Situation handeln solle. Der Sohn vollbringt damit in der Phantasie dasselbe, was er in bezug auf sein eigenes Leben vom Vater phantasierte, er handelt also (am Vater) wie der Vater (an ihm), d. h. er identifiziert sich mit ihm und ist so imstande, den Vaterkomplex samt dem damit verbundenen Familienroman zu überwinden.

Hier aber, an der schmalen Grenzscheide, wo sich das unschuldige kindliche Phantasieleben, die ins Unbewußte verdrängten neurotischen Phantasmen, die dichterische Mythenbildung und gewisse Formen der Geisteskrankheit und des

[1]) Wie eng „retten" und zurweltkommen im Unbewußten verbunden sind, zeigt ein mir von S. Ferenczi mitgeteilter Fall, in welchem der Lebensretter zum Vater erhoben wird: Ein später an sexueller Impotenz leidender Patient war im Alter von 8 Jahren ins Waser gefallen und von einem armen Fischer gerettet worden. Seit vielen Jahren litt er an der unerklärlichen Angst, diesen Menschen wiederzusehen. Er machte sich darüber die heftigsten Vorwürfe, die beinahe Zwangscharakter hatten. Dabei konnte er sich nie entschließen, diesem Manne, „dem er doch das Leben verdankt", eine größere Summe zu schenken; er begnügte sich mit einer Kleinigkeit, die er ihm jährlich zukommen läßt. In der Analyse ergibt sich, daß alle diese Gefühle dem wirklichen Vater gelten, an den er mit allen seinen positiven und negativen Gefühlen fixiert ist. Er hatte als Kind den Vater angebetet (Erhöhung), wurde aber von ihm schlecht behandelt, wurde dann später sehr ambitiös und schämte sich seiner armen Verwandtschaft (Familienroman). So wurde der Vater zum „armen Fischer, dem er sein Leben verdankt", und der Fischer zum Angriffspunkt seiner einander widerstreitenden Affekte, die eigentlich dem Vater gelten.

Für den tiefreichenden uralten Zusammenhang von Rettung und Leben zeugen sprachliche Beziehungen, die Keller (Lat. Volksetym. 228) zur Erklärung des Wortes „Paladion" heranzieht, das er mit hebr. pālaṭ „entkommen, fliehen", pelēṭāh „Rettung", babylon.-assyr, balāṭu „am Leben bleiben" verbindet.

Verbrechens inhaltlich sowie in ihren Ursachen und Triebkräften so innig und doch wieder so differenziert berühren, wie es eben anzudeuten versucht wurde, wollen wir für diesmal haltmachen und der Verlockung widerstehen, einen der hier abzweigenden Wege zu betreten, die, nach ganz anderen Gebieten gerichtet, sich vorläufig noch in dichtem Urwald verlieren.

Jahrbuch der Psychoanalyse. Herausgegeben von Prof. Dr. Sigm. Freud in Wien. Redigiert von Dr. Karl Abraham in Berlin und Dr. Eduard Hitschmann in Wien. Neue Folge des Jahrbuches für psychoanalyt. und psychopath. Forschungen. VI. Band. 1914. Mit einer Tafel. Preis M 70·—.

Jung, Doz. Dr. C. G., **Der Inhalt der Psychose.** Akademischer Vortrag, gehalten im Rathause der Stadt Zürich am 16. Jänner 1908. Zweite, durch einen Nachtrag ergänzte Auflage. (Zuerst erschienen als 3. Heft der „Schriften zur angewandten Seelenkunde".) Preis M 8·—.

Jung, Doz. Dr. C. G., **Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Einzelnen.** (Sonderabdruck aus dem Jahrbuch für psychoanalyt. u. psychopatholog. Forschungen, I. Band.) Als Separatabdruck vergriffen. Nur noch in Band I, 2. Hälfte, des Jahrb. für psychoanalyt. Forschungen zu haben.

Jung, Doz. Dr. med. et jur. C. G., **Über Konflikte der kindlichen Seele.** (Sonderabdruck aus dem Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen, II. Band.) Zweite Auflage. Preis M 7·—.

Jung, Doz. Dr. med. et jur. C. G., **Wandlungen und Symbole der Libido.** Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Denkens. Als Sonderabdruck vergriffen. Nur noch in Band III, 1. Hälfte, und Band IV, 1. Hälfte, des Jahrbuches für psychoanalytische Forschungen zu haben.

Jung, Doz. Dr. med. et jur. C. G., **Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie.** Neun Vorlesungen, gehalten in New York im September 1912. Vergriffen. Nur noch in Band V, 1. Hälfte des Jahrbuches für psychoanalytische Forschungen zu haben.

Kaplan, Leo, **Grundzüge der Psychoanalyse.** Preis M 30·—.

Kaplan, Leo, **Psychoanalytische Probleme.** Preis M 25·—.

Kaplan, Leo, **Hypnotismus, Animismus und Psychoanalyse.** Historisch-kritische Versuche. Preis M 38·—.

Loÿ, Dr. R., **Psychotherapeutische Zeitfragen.** Ein Briefwechsel mit Dr. C. G. Jung, Privatdozenten der Psychiatrie in Zürich. Preis M 6·—.

Maeder, Dr. A., **Über das Traumproblem.** Nach einem am Kongresse der Psychoanalytischen Vereinigung gehaltenen Vortrage, München, September 1913. (Sonderabdruck aus dem Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen, V. Band.) Preis M 7·—.

Pfennig R., **Grundzüge der Fließschen Periodenrechnung.** Preis M 25·—.

Pfister, Dr. Oskar, **Die psychologische Enträtselung der religiösen Glossolalie.** (Sonderabdruck aus dem Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen, III. Band.) Preis M 25·—.

Pfister, Dr. Oskar, **Analytische Untersuchungen über die Psychologie des Hasses und der Versöhnung.** (Sonderabdruck aus dem Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen, II. Band.) Vergriffen als Sonderabdruck. Nur noch in Band II, 1. Hälfte des Jahrbuches für psychoanalytische Forschungen zu haben.

Rank, Otto, **Das Inzest-Motiv in Dichtung und Sage.** Grundzüge einer Psychologie des dichterischen Schaffens. Preis M 75·—.

Schriften zur angewandten Seelenkunde. Herausgegeben von Prof. Dr. Sigm. Freud in Wien.

I. Heft. ***Der Wahn und die Träume in W. Jensens „Gradiva".*** Von Prof. Dr. Sigm. Freud in Wien. Zweite Auflage. Preis M. 13·—.

II. „ ***Wunscherfüllung und Symbolik im Märchen.*** Eine Studie von Dr. Franz Riklin. Vergriffen. Neuauflage in Vorbereitung.

III. „ ***Inhalt der Psychose.*** Von Dr. Jung. Zweite Auflage. Vergriffen. Die dritte Auflage ist außerhalb des Rahmens der „Schriften zur angewandten Seelenkunde" erschienen.

IV. „ ***Traum und Mythus.*** Eine Studie der Völkerpsychologie. Von Dr. Karl Abraham. Vergriffen. Neuauflage in Vorbereitung.

V. „ ***Der Mythus von der Geburt des Helden.*** Versuch einer psychologischen Mythendeutung. Von Otto Rank. 2. Aufl.

VI. „ ***Aus dem Liebesleben Nikolaus Lenaus.*** Von Dr. J. Sadger, Nervenarzt in Wien. Vergriffen.

VII. „ ***Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci.*** Von Prof. Dr. Sigm. Freud in Wien. Zweite Auflage. Preis M 10·—.

VIII. „ ***Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf.*** Von Dr. Oskar Pfister, Pfarrer in Zürich. Preis M 23·—.

IX. „ ***Richard Wagner im „Fliegenden Holländer".*** Ein Beitrag z. Psychologie künstlerischen Schaffens. Von Dr. Max Graf. Vergriffen.

X. „ ***Das Problem des Hamlet und der Ödipus-Komplex.*** Von Dr. E. Jones. Übersetzt von Paul Tausig. Vergriffen. Neuauflage in Vorbereitung.

XI. „ ***Giovanni Segantini.*** Ein psychoanalytischer Versuch. Von Dr. Karl Abraham, Arzt in Berlin. Mit 2 Beilagen. Vergriffen.

XII. „ ***Zur Sonderstellung des Vatermordes.*** Eine rechtsgeschichtliche u. völkerpsychologische Studie. Von A. Storfer. Preis M 8·—.

XIII. „ ***Die Lohengrinsage.*** Ein Beitrag zu ihrer Motivgestaltung und Deutung. Von Otto Rank. Preis M 25·—.

XIV. „ ***Der Alptraum in seiner Beziehung zu gewissen Formen des mittelalterlichen Aberglaubens.*** Von Prof. Dr. Ernest Jones. Deutsch von Dr. E. H. Sachs. Preis M 25·—.

XV. „ ***Aus dem Seelenleben des Kindes.*** Eine psychoanalytische Studie. Von Dr. H. Hug-Hellmuth. 2. Auflage. Preis M 27·—.

XVI. „ ***Über Nachtwandeln und Mondsucht.*** Eine medizinisch-literarische Studie. Von Dr. J. Sadger, Nervenarzt in Wien. Preis M 23·—.

XVII. „ Jakob Boehme. ***Ein pathographischer Beitrag zur Psychologie der Mystik.*** Von Dr. A. Kielholz in Königsfelden. Preis M 12·—.

XVIII. „ ***Friedrich Hebbel.*** Ein psychoanalytischer Versuch. Von Dr. J. Sadger in Wien. Preis M 60·—.

Steiner, Dr. Maximilian, **Die psychischen Störungen der männlichen Potenz.** Ihre Tragweite und ihre Behandlung. Zweite Auflage. Mit einem Vorwort von Prof. Dr. Sigm. Freud. Preis M 13·—.

Swoboda, Dr. H. **Studien zur Grundlegung der Psychologie.** Preis M 13·—.

Swoboda, Doz. Dr. Hermann, **Harmonia animae.** Preis M 8·—.

Buchdruckerei Carl Fromme, G. m. b. H., Wien V.

Vorz. Ausgabe!

HGE

Rank / Mythus von der Geburt des Helden